



constantin noica

trei introduceri
la devenirea
întro ființă



colecția eseuri

COLECȚIA ESEURI



EDITURA UNIVERS, BUCUREȘTI,

Coperta de DOINA ȘTEFLEA

CONSTANTIN NOICA

Toate drepturile asupra acestui volum sînt rezervate editurii
UNIVERS

TREI INTRODUCERI
LA DEVENIREA
ÎNTRU FIINȚĂ

CUVÎNT ÎNAINTE

DINTRE CELE TREI INTRODUCERI CUPRINSE ÎN volum, cea dintâi a fost cu adevărat scrisă ca o introducere la lucrarea *Devenirea întru ființă* (ed. Științifică, 1981), în speță la prima ei parte, „Încercare asupra filosofiei tradiționale”. Încheiată ca și aceasta în preajma anului 1950, ea a fost totuși lăsată deoparte la tipărirea lucrării, nu numai ca fiind prea întinsă, cu cele patru capitole ale ei, dar și prea răspîdită față de albia gândului principal.

De astă dată autorul vrea să pună în lumină tocmai răspîndirea gândului. De aceea el adaugă Introducerii, tot ca introduceri la gândul său, însemnările despre timpul „devenirii stimulate”, împletită cum este cu tema devenirii întru ființă, precum și încercarea despre o sculptură, în ființa statică a căreia i s-a părut că poate citi o devenire.

Devenirea întru ființă este un nume. Filosofia reprezintă îndeletnicirea cu simple nume și cuvinte, au spus de tractorii ei. Nu cumva au dreptate? Și nu cumva au mai multă dreptate decît cred? Căci e destul să-ți amintești de un loc din Sofistul lui Platon (253 a), spre a vedea ce uimitor lucru poate fi cuvîntul. Vorbind despre genurile de realitate și îmbinarea lor posibilă, anticul spune că se întîmplă cu ele ceva asemănător literelor, în rîndul cărora unele se armonizează între ele, altele nu, în timp ce vocalele circulă prin toate și le leagă pe toate. Așa fac genurile de realitate, unde genul lui „a fi” circulă prin toate, și la fel se întîmplă cu unele cuvinte.

Filosofia ar putea fi, atunci, încercarea de a găsi acele cuvinte care sînt liantul lucrurilor și gândurilor, vocalele lor. Că nu au sens prin ele însele? Dar atunci cum se face că dau sens și modelează? Poate că ele însele își capătă sens dînd altora; sau poate că, posedînd un sens deplin

de la început, n-ar avea decît unul, pe cînd lor le-ar trebui, pentru cuvenita lor întrebuintare filosofică, să le aibă pe toate. Cuvîntul însuși își încearcă devenirea într-o ființă prin filosofie.

Dacă însă devenirea într-o ființă este ori nu o vocală a lumii și o vocabulă a dreptei filosofări, n-o poate ști cel care a rătăcit cu ea prin lume. „Noi nu suntem stăpîinii limbii“, spunea Eminescu. Și cu siguranță noi nu sîntem stăpîinii cuvintelor, atunci cînd le închipuim, ca autorul de față, plecate să îmblînzească lumea.

AUTORUL

1983

ÎNȚÎIA INTRODUCERE

Certitudinile filosofiei față de incertitudinile științei. *

ȘTIINȚA, CE NUMĂRĂ ATÎTEA TRIUMFURI LA care filosofia n-a contribuit cu nimic, duce astăzi la o criză de care iarăși filosofia nu e responsabilă cu nimic. Știința a creat, anume, un fel de univers închis, un *univers teoretic închis*. Sîntem astăzi sufocați de teoretic, acesta e faptul. S-a crezut la un moment dat că putem ieși din teoretic prin tehnic; dar tehnicul nu este prin el însuși (doar prin folosință) o formă de practic, ci un mod de-a fi sau de a întrupa teoreticul.

Trebuie să acceptăm lucrul acesta, dacă vrem să dăm socoteală de criza la care a putut duce știința, nu filosofia: produsele tehnicii sînt, în fond, abstracțiuni. Un tramvai, de pildă, este o abstracțiune; un ceasornic, un motor în patru timpi, un agregat industrial — sînt o abstracțiune. Evident, o abstracțiune *materializată*; dar tot abstracțiuni rămîn. Într-un tramvai se pot întîmpla lucruri concrete, pentru viața insului; cu un agregat industrial, lucruri concrete pentru viața societății și chiar a naturii; dar tramvaiul și agregatul rămîn o abstracțiune, odată cu toată creația tehnică. Trăim, cu această creație, într-o lume de abstracțiuni, iar pînă și copiii ni-i creștem printre asemenea abstracțiuni materializate pe măsura lor, care sînt jucăriile tehnicii mecanice de astăzi.

Caracterul tehnicii de-a fi o simplă aplicare a teoreticului, deci de-a *nu* scoate din teorie, a fost

* Cu excepția acestui capitol, apărut sub altă înfățișare în colecția „Știință și cunoaștere” (1942) îngrijită de Anton Dumitriu, tot restul *Introducerii* de față este inedit.

subliniat cel mai bine de Kant, în „Introducerea” la *Critica Judecării*, mai ales în prima ei versiune. Kant n-a fost un pasionat al tehnicii, așa cum au fost un Descartes, Pascal sau Leibniz; el n-a visat, ca ei, să construiască mașini de calculat sau trăsuri cu schelet mai ușor. A înțeles însă limpede, oarecum cu anticipație, natura tehnicului, atunci cînd a cerut, în „Introducerea” amintită, să nu fie confundat cu practicul. Căci tehnicul îi pare altceva decît practicul, care la Kant angajează voința liberă, deci ființa noastră morală: e aplicație. Dar o aplicație, spune Kant, nu te scoate din teoria pe care o aplici. Geometria aplicată e și mai departe geometrie, după cum tot ce a început prin a fi cunoaștere teoretică rămîne cunoaștere teoretică, orice folosință i-am da. Veacul al XIX-lea întreg, cu tehnica lui, a venit să confirme o jumătate de pagină din „Introducerea” lui Kant.

Firește, știința n-are nici o vină, ci doar merite, pentru faptul că alcătuiește, împreună cu tehnica, un univers teoretic închis. Ea a pornit de la cunoaștere teoretică și nu poate rodi decît în această cunoaștere. Dar, dacă teoreticul e destinul ei, el nu exprimă poate și măsura deplină a omului. Iar tocmai de aceea am asistat la o renaștere a filosofiei: ca o reacțiune împotriva teoreticului. Oricît de paradoxal ar părea la prima vedere, *doar prin filosofie ieși din teorie*. (Căci nu mai e vorba de „theoria” greacă, contemplarea dezinteresată a ființei, ci de interesul pentru abstract ca atare.) Ori de cîte ori simțim nevoia să ne întoarcem spre concret, filosofia e în cîștig. Ea nu te depărtează de concret, nu te face să-l părăsești cu adevărat, ci te readuce pînă la urmă în inima lui. Să lăsăm bunul simț să rîdă de filosofie spunînd că este în nori. Cît de în nori a fost totuși restul, cunoașterea noastră, luminile, sau civilizația noastră, se vede bine astăzi. Filosofia singură te coboară cîteodată pe pămînt. De aceea cînd știința,

care ține întreagă de cunoașterea teoretică, vine să anexeze filosofia, sau măcar să se alăture ei, ea nu face decât să încerce, pe cale teoretică, să iasă din teorie. Știința ar cere, în termenii ei, o soluție care nu poate fi dată decât în alți termeni.

Dar în ce anume constă „criza științei”? Oamenii de știință o arată singuri. Este criză — reiese din expunerea lor — pentru că în câmpul teoretic al științei intervin factori extrateoretici. Să luăm de pildă exemplul indeterminismului. Se ivește, odată cu el, o criză pentru că în mijlocul câmpului teoretic al științei își vădește prezența un factor nechemat de nimeni și cu desăvârșire extrateoretic: observatorul. Sau să luăm cazul, de asemenea citat de cercetătorii științifici, al pluralității geometriilor sau pluralității logicilor. De ce mai multe geometrii și logici? te întrebi. Pentru că, e răspunsul, avem „libertatea axiomatică”: putem alege un sistem de axiome după voie, iar de fiecare dată știința e alta. Dar libertatea este a cuiva, a unui subiect. Dintr-odată reapare, cu amenințarea de criză ce-l însoțește, factorul acesta extrateoretic care e subiectul omenesc.

Dacă s-ar putea generaliza pe temeiul câtorva din lămuririle ce ni se dau despre criza științei — dar, firește, este numai *un* motiv în joc, semnificativ totuși, — se pare că se petrece un fenomen de criză ori de câte ori e vorba de prezența, constatată ori nu, a omului. Dealtfel e o întrebare dacă o filosofie a crizei n-ar spune același lucru despre orice alt soi de criză (bursa). Căci ieșirea ciudată a omului la suprafață, în sinul unei ordini stabilite, a creat întotdeauna încurcături. Există, pînă la un moment dat, doar normele zeilor; există doar valorile obiective; există doar legile. Și deodată apare omul, ca un factor constant de perturbare! În orice caz în știință — așa cel puțin cum ni s-au înfățișat lucrurile — pare limpede: știința vrea cunoaștere obiectivă, iar

criza izbucnește uneori pentru că se constată că nu s-a putut rămîne în modurile pure, teoretice, ale cunoașterii obiective. Atunci știința se adîncește în sine — sau încearcă să iasă din sine. Încotro? Către filosofie. Căci nu e și filosofia o chestiune de cunoaștere?

Dar filosofia reprezintă tocmai ieșirea din abstract, chiar dacă trebuie încă privită ca o chestiune de cunoaștere. Știința pleacă de la și vrea să sfîrșească la rațional (luat în înțelesul obișnuit, intelectual). Chiar criza ei, ea înțelege să și-o depășească pe acest plan. Se mișcă filosofia în același plan? E adevărat că și ea sfîrșește prin a avea o *expresie* intelectuală; dar e, poate, o similitudine de limbă și nu una de sens. Filosofia rostește și ea un „pentru că” de pildă, unul asemănător cu cel al științei, dar care e totuși, în ultimă instanță, altceva decât acesta. Iar acum încep îngrijorările: e filosofia altceva decât cunoaștere? Este ea altceva decât o pătrundere rațională a lucrurilor?

De multă vreme filosofia a știut să răspundă, prin exercițiul ei istoric, la asemenea probleme; dar ele renasc neîncetat, căci în fiecare moment interesul pentru sau contra filosofiei pare a fi mai larg răspîndit decât organul ei.

* * *

Va fi de ajuns să regăsim cîteva tipuri de certitudine filosofică, spre a putea pune în relief natura proprie a filosofiei, așa cum s-a desfășurat ea de-a lungul istoriei, prin opoziție cu natura pur teoretică a științei. Cînd încearcă să-și caute căile, filosofia ne pare a se ridica la trei izvoare de certitudine. Nu e vorba de trei certitudini diferite; s-ar putea, într-un sens, să fie mai multe, ori nici pe atît. Dar, istoricește, ni se pare că ori de câte ori și-a pus problema îndreptățirii proprii, filosofia s-a ridicat la trei tipuri de certitudine, care sînt tot atîtea

luări de „conștiință de sine“. De la început ea iese deci din teoretic pur ; căci luarea de conștiință de sine nu e o cunoștință teoretică ci un demers practic, fundamental chiar pentru exercițiul acestei cunoașteri. Iar certitudinile filosofiei se vor grupa în jurul a trei tipuri de demersuri, adică trei izvoare :

- conștiința existenței sinelui ca om ;
- conștiința existenței îngrădite a omului ;
- conștiința posibilității de-a ieși din situația de îngrădire a omului.

1. *Conștiința existenței sinelui* este conștiința unei existențe gânditoare sub o formă oricât de rarefiată : de spirit, logos sau altceva — în exercițiul filosofiei. Deci nu e vorba de om ca atare, de antropologie pură și simplă, ci de conștiința unei subiectivități gânditoare de ultimă instanță. Nu spunea Schelling că pînă și absolutul nu poate fi conceput decît ca subiectiv ? Fără o subiectivitate, care de cele mai multe ori e căutătoare și în criză, fără un dezechilibru între *ceva* și lume, filosofia e de neconceput. Realistii nu pot fi înțeleși decît în lumina acestei perspective filosofice, atunci cînd vorbesc despre nevoia de echilibru (a cui ?) cu lumea. Invocarea subiectivității, care în ea însăși poate duce la excese idealiste, a venit totuși să arunce o lumină nouă asupra istoriei filosofiei. Căci, în fapt, ea nu exprimă ceva exterior filosofilor, ci condiția lor lăuntrică de-a porni, în înțelesul de mai sus, de la conștiința existenței sinelui. Într-un fel sau altul, întreaga filosofie trecută încapă în această viziune ; doar presocraticii, Aristotel și Spinoza par a rezista, pentru motive variate de altminteri. De aceea și sînt ei singurii care să inspire un dogmatism filosofic oarecare. Toate celelalte filosofii au ceva „sociabil“ în ele ; plecînd de la conștiința unei existențe subiective, ele nu se refugiază atît de exclusiv în unicitatea adevărului, ci rămîn, într-un fel, în comunitatea sensurilor umane.

Conștiința aceasta a existenței omului ca *spirit* a luat o formă cunoscută, tocmai pentru că e excesivă, cu *cogito*-ul lui Descartes. Mai interesant însă ar fi, în locul acesta, *cogito*-ul lui Augustin, sau mai de grabă *dubito*-ul lui ; căci arată și mai bine decît cel cartezian ce fecund izvor de certitudini este faptul acesta al luării conștiinței de sine de către om. Augustin spune, într-un loc reputat din *De Trinitate* : dacă devin conștient de faptul că mă îndoiesc, atunci capăt o mulțime de certitudini (pe care Descartes le va reduce mai tîrziu, poate prea repede, la una singură, la *cogito* —, pierzînd toată varietatea de certitudini și mai ales caracterul lor de a fi obținute tocmai prin îndoială ; căci la Descartes *sum* are însemnătate pînă la urmă, pe cînd la Augustin accentul cade pe *certus sum*) ; îmi dau seama că *trăiesc* ; că-mi *amintesc* de îndoială ; că *înțeleg* faptul de-a mă îndoii ; că *vreau să fiu sigur* ; că *gîndesc* ; că *știu* cum că nu știu ceva ; în sfîrșit, că *judec* cum că n-am dreptul să accept la întîmplare lucrurile. Iată deci cîteva certitudini izvorîte la Augustin din faptul fundamental al întîlnirii omului cu sine, chiar sub forma unei ființe ce se îndoiește.

În definitiv conștiința existenței omului exprimă faptul acesta bine cunoscut, că în filosofie e vorba de o reflexiune a spiritului asupra-și. Oricine trebuie să consimtă că spiritul se apleacă aci asupra spiritului și că, în timp ce în știință e vorba despre lucruri chiar atunci cînd se vorbește despre om (omul adică e privit ca lucru, așa cum face de seori și psihologia, care încetează atunci să fie o disciplină filosofică), în filosofie este vorba despre om, chiar atunci cînd se vorbește despre lucruri. Filosofia e o îndeletnicire cu *sinele*, nu cu lucrul. Orice filosofie e a sinelui, s-a spus pe drept cuvînt. Conștiința existenței omului, ca fiind o conștiință „de sine“, exprimă această regăsire prin filosofie a

spiritului. De aci principalele certitudini ale filosofiei.

2. Dar nu singurele. *Conștiința existenței îngrădite a omului* vine să adauge zestrea ei de certitudini. Însă, mai întâi, cât de întinsă e această conștiință a îngrădirii și ce este ea?

S-ar putea lesne, și desigur nu fără folos filosofic, alcătui o istorie a „îngrădirii” omului, potrivit conștiinței grecești. În orice caz cu Platon ai din plin simțămîntul îngrădirii spiritului omenesc, și abia dacă mai e nevoie să amintim de mitul peșterii și de necesitatea mitului în general, izvorită tocmai din îngrădirea spiritului uman. Nici vorbă că Plotin, dar mai ales filosofia creștină, vor afirma și accentua teza îngrădirii. Toma din Aquino încearcă să descrie un intelect angelic, ca și unul divin, spre deosebire de cel îngrădit, omenesc. Iar ceea ce este surprinzător e că nu numai pe linia aceasta creștină se vorbește de îngrădire. Un Descartes, de pildă, are din plin ideea intelectului creator. (Creatorul n-a voit ceva adevărat, în sensul că adevărul i-ar preexista, spune el într-un rînd; ci există lucruri adevărate pentru că le-a voit el. Nouă însă adevărul ne preexistă.) La fel o are Leibniz, care arată că există, pentru intelectul nostru, adevăruri „de fapt” pentru că nu putem vedea, ca intelectul absolut, seria întregă de temeuri a unui contingent. Kant însuși nu poate gândi o minte omenească decît prin comparație cu un *intellectus archetypus*. Să amintim și de Schelling, care arată că totul e răsturnat în intelectul finit: realul îl reprezintă pentru el accidente iar posibilul e substanța, în timp ce pentru intelectul infinit ar fi exact pe dos. Iar dacă menționăm, în filosofia contemporană, pe Heidegger, cu ideea marginirii omului, avem destule puncte de sprijin pentru a înțelege că e vorba de o temă din trecut esen-

țial filosofică, cu toate excesele pe care le-a putut lua.

E adevărat că tema aceasta a îngrădirii are rezonanțe teologice. Dar unele din problemele teologiei au putut fi mutate pe registrul filosofic. Problema îngerilor, de pildă, este și un fel de problemă filosofică. Nu *existența* îngerilor, dar posibilitatea de-a gândi naturi superioare nouă, (în cosmos?) e adesea indispensabilă filosofiei. Există — tocmai pentru că omul e ființă îngrădită — un „mit al căderii” și în filosofie. (Dealtfel, dacă mitul e o problemă filosofică, căderea e un adevărat mit al miturilor. Căci de ce am avea mituri, al lui Narcis de pildă, dacă nu am fi ființe decăzute?). Ce „ar fi putut” să fie un lucru, desăvîrșirea către care trimite el, îți explică adesea ce este el, nefiind aceasta totuși.

Dar, dacă ni se acordă largă răspîndire în trecut a temei îngrădirii, — cum poate ea deveni izvor de certitudine? Nu e tocmai îngrădirea expresia imposibilității noastre de a atinge planul certitudinilor?

Să răspundem cu un singur caz: cel izbitor și concludent al lui Kant. Pentru Kant, omul are certitudini tocmai pentru că e mărginit. Cunoaștem numai interpretarea lui Heidegger care să explice pe Kant în perspectiva îngrădirii; dar și aceea e prea „heideggeriană”. Să rămînem la Kant. În *Critica rațiunii pure*, Kant ar putea foarte bine să spună: ce potrivit este că nu cunoaștem lucrul în sine! Căci dacă am cunoaște lucrul în sine — iar aceasta el o declară — atunci n-am mai ști nimic *a priori* despre natură și o *știință* a naturii ar deveni imposibilă, deoarece numai aprioricul ne dă necesitatea și universalitatea, deci legea. Geometria și fizica ar fi imposibile — și sînt tot afirmațiile lui Kant — dacă intelectul nostru ar fi intuitiv, creator (ca intelectul archetypus); căci atunci n-am mai avea

„forme pure“ și „categorii“. Iar cunoscătorii își amintesc de felul cum sînt soluționate cea de-a treia și cea de-a patra antinomie : tocmai prin aceea că nu cunoaștem lucrul în sine ; căci atunci totul ar fi „mecanism“ și n-ar mai încăpea loc pentru libertate.

Dar *Critica rațiunii practice* face la fel, transformînd îngrădirea omului în izvor de certitudine. De astă dată Kant va spune categoric, la finele lucrării : e bine că nu cunoaștem lucrurile în sine ! E bine că nu cunoaștem pe Dumnezeu. Dacă l-am cunoaște, ne-ar lipsi „intenția morală“ ; n-am mai avea imperative ; n-am mai acționa din datorie. Dacă am cunoaște pe Dumnezeu, am acționa din teamă sau din speranță. E bine deci că facultățile noastre sînt îngrădite. Chiar „nemurirea“ apare, într-un fel, din îngrădirea noastră ; fiind ființe finite, avem nevoie de un progres moral infinit. Pentru cîmpul moral al omului este limpede, la Kant, că certitudinea o dă legea ; dar o ființă care n-ar fi îngrădită n-ar avea nevoie de lege, căci ar fi străină de orice piedici sensibile. Principii morale, concludе Kant, ar avea toate ființele intelectuale ; doar omul are *obligatii*. — Nu este în fond, în perspectiva criticismului, un adevărat elogiu adus îngrădirii ?

În sfîrșit, *Critica Judecării* vine să adîncească acest elogiu. Frumosul și sublimul, spune Kant, fiind moduri de reprezentare „estetică“, o ființă pur intelectuală (lipsită de sensibilitate) nu le-ar avea. Agreabilul există și la animale ; binele e pentru orice ființă rațională ; frumosul singur e numai la om. Judecata estetică dă, așadar, măsura omenescului. Iar la finele *Criticii Judecării*, după ce arătase că singur omul are argumentul teleologic al existenței lui Dumnezeu, Kant aduce o concluzie întocmai celei din *Critica rațiunii practice* : e bine că nu cunoaștem pe căi teoretice divinul ; căci dacă l-am cunoaște, teologia ar precede morala, care n-ar

mai veni dinăuntru ființei noastre. E bine să fim îngrădiți : cunoaștem moral, deci liber, divinul ; nu teoretic, adică necesar.

Iată deci cum tot ce e certitudine și obiect de filosofare pentru Kant : legea științifică, legea morală, ca și principiile estetice și teleologice, izvorăsc toate din îngrădire. Conștiința îngrădirii omului este, pentru Kant, garanția certitudinilor lui. Iar conștiința aceasta, sortită de obicei să umilească, dă unui Kant accente de trufie. Atît de neașteptate sînt izvoarele de certitudine ale filosofiei !

3. Rămîne ultima grupă de certitudini, cele care ne par a izvorî din *conștiința posibilității de a depăși existența îngrădită a omului*. Căci îngrădirea nu e izvor de certitudine pozitivă pentru întreaga filosofie, așa cum era conștiința existenței omului ; la cei mai mulți gînditori ea rămîne o certitudine negativă. Atunci condiția de îngrădire trebuie depășită, iar filosofia apare adesea ca unul din modurile posibile de ieșire din ea.

Întîi, filosofia nu vede spiritul într-o singură ipostază, cea contemplativă, ci și în cea activă. Iată această modalitate esențial filosofică : dialectica. Expresie a unei tensiuni lăuntrice a spiritului, dialectica e o punere în mișcare a acestuia, spre a-l face să iasă din conflictul cu sine. E proces, nu stabilitate.

Ni se pare deci a surprinde în spirit dualitatea : adevăr închis — adevăr deschis. Spiritul e îngrădit, deci are nevoie de devenirea desfășurării de sine către adevăr. (*Fenomenologia spiritului*, dealtfel, a arătat din plin lucrul acesta). Iar dualitatea o regăsim în toate modurile spiritului : în cunoaștere, ca și în comportare, sau în aprecierea valorilor. Pe planul cunoașterii, de pildă, s-ar putea urmări această dualitate sub forma : cunoaștere propriu-zisă și contemplație. Ni se pare a vedea în cunoaștere un proces, o desfășurare spre ceva nou, care să poată

fi urmărită în opoziție cu actul de fixație al contemplării. Din punct de vedere epistemologic, spiritul nostru trădează în primul rînd o tendință fixatoare, obsesia odihnei în adevăr, nostalgia contemplației; de fiecare dată, pe fiecare treaptă a dezvoltării sale, spiritul speră a „fi găsit“, a putea să se oprească, a putea să repete. Cum să facă însă spre a nu fi la infinit tautologic? cum să facă spre a da peste ceva nou? „cum sînt cu puțință judecățile sintetice“? Iar în aceasta constă cunoașterea. S-ar putea încerca o adevărată istorie a teoriei cunoașterii în lumina acestei tensiuni intime a spiritului, și poate că orice teorie a cunoașterii nu este decît expresia acestei tensiuni. Pentru că nu ne e dat să contemplăm, în „finitudinea“ noastră, avem nevoie de cunoaștere.

Dar dualitatea revine și pe planul comportării. Sînt cele două tipuri etice pe care le putem găsi ilustrate în fiul risipitor și fratele său. Fratele ar da idealul etic (adevărul, contemplația): se comportă după norme, ascultă, se supune și binesăvîrșește. De ce nu e totuși bun pînă la capăt nici el? Iar libertatea fiului vine, chiar vinovată cum este, să întregască supunerea, pînă la urmă la fel de vinovată, a fratelui.

Și nu apare și pe planul valorilor aceeași dualitate? Valorile pot fi și ele, sau contemplate, sau încorporate în viață, atunci cînd încorporarea lor (ca în artă) nu reușește să fie și contemplarea lor. Cîteodată s-ar putea spune că dualitatea aceasta e manifestă și în planul vieții psihice obișnuite, sau în ordinea „pasiunilor“, în sensul clasic al Tratatelor despre pasiuni. Tristețea, la Descartes și Spinoza, de pildă, ar da: apropierea, participația, procesul, devenirea, pe cînd bucuria ar oferi: izolarea, oprirea, contemplația.

Ce fel de certitudine capătă filosofia din dubla ipostază în care se așază spiritul? E certitudinea

de-a putea depăși tocmai această dualitate — ca în artă, ce pare exemplară unor filosofi — și de-a putea ieși din condiția de unilateralitate a științei, de pildă, ce nu știe decît de cunoaștere, nu și de contemplație.

În al doilea rînd, însă, unii filosofi încearcă mai mult decît o asemenea legitimă depășire a îngrădirii, căutînd alte depășiri, de astă dată lipsite de legitimitate. În ce privește intelectul omenesc, de pildă, există o veche obsesie a filosofiei de a obține o „intuiție intelectuală“. Intuiția te face să vezi dintr-odată, dar numai individualul; intelectul vede o infinitate, dar o vede formal, generic, fără divers. O intuiție intelectuală ar da dintr-odată unitatea și pluralitatea. Ar da *ideea*, despre care un Schelling spune că se opune conceptului, prin aceea că unifică pluralitatea cu unitatea, în timp ce conceptul reprezintă o simplă unitate *opusă* pluralității. Intuiția omului, ca ființă îngrădită, e pasivă, în timp ce intelectul e spontan. Ceea ce rîvnesc unele filosofii este o stare de plinătate în care diversitatea intuiției să fie posibilă prin spontaneitatea cugetului. Intuiția bergsoniană nu e cu totul străină de acest vis filosofic.

Cu cele două modalități ale ei, ieșirea din îngrădire nu este o temă universală de filosofare: există gînditori care consimt îngrădirii, cum am văzut că era cazul cu filosofia lui Kant. Dar e o întrebare dacă insuficiența criticismului, pînă la urmă, nu provine tocmai din acest sens pozitiv dat resemnării și dacă nu e mai autentic filosofică pornirea celor care înțeleg, cu dialectica, să iasă din îngrădire (Kant însuși nu voia el oare să-și întregască partea critică printr-una de „doctrină“?). Filosofia germană așa a crezut, cu Hegel, și n-a făcut astfel decît să regăsească *clasicismul* filosofiei antice.

Iată deci care par a fi izvoarele de certitudine ale filosofiei și tipurile de certitudini pe care le dau ele. Am plecat de la știință, arătând că, în timp ce știința creează un univers teoretic închis, filosofia reprezintă tocmai o ieșire din teorie. Ea nu o poate „întregi” pe cea dintii; dar o poate regîdi, ceea ce este altceva. La urma urmelor filosofia vorbește de certitudini, probabil tocmai pentru că nu e întotdeauna conștientă că le are; iar știința se îngrijorează de „incertitudinile” ei, tocmai pentru că trăiește într-un climat de certitudine.

În ce privește certitudinile filosofiei: unele erau certitudinile rezultate din întîlnirea omului cu sine; altele din întîlnirea lui cu propria sa îngrădire; și ultimele, din conștiința că sinele său îngrădit poate trimite dincolo de el. Chiar dacă nu ar fi socotite exhaustive în materie de certitudine filosofică, ele sînt în măsură să caracterizeze actul filosofării și să reprezinte criterii de confruntare cu altceva. Dacă, acum, confruntăm această viziune a filosofiei cu știința, ce obținem? Constatarea că *tot ce e izvor de certitudine în filosofie e izvor de incertitudine în știință*. Ce dă, de pildă, conștiința existenței omului la știință? Am văzut-o în cazul „principiului de incertitudine”: aduce *perturbare*, cu termenul științei însăși. Ce ar aduce îngrădirea? Bineînțeles că *scepticism*; căci nici un om de știință nu va scoate o cunoștință „sigură” din faptul că nu cunoaște sigur lumea. Și ce aduce în știință conștiința posibilității de a ne depăși îngrădirea? Desigur *disoluție*. Căci știința nu practică decît modurile intelectiv teoretice ale spiritului, iar a depăși îngrădirea înseamnă tocmai a-ți da seama că teoreticul este expresia acestei îngrădiri; că, într-un fel sau altul, el trebuie să lase loc speculativului.

Nu vom spune nici un moment că filosofia singură are certitudini; dimpotrivă. Dar acolo unde ea

întîlnește o formă de certitudine, știința și le pierde pe ale ei. Că tocmai de aceea s-ar putea întregi? În conștiința omului de cultură, desigur; pe planul teoretic al științei, nu. E adevărat că uneori cîte o știință vrea să se prelungească în filosofie („filosofie biologică”, „filosofie a fizicii”, „filosofie a medicinei” etc.), dar nu obține cu adevărat o filosofie, ci o enciclopedie a propriei sale discipline; „enciclopedie” în sensul imediat etimologic al cuvîntului: se uită în jurul ei să învețe în ce orizont se află. Iar enciclopedia sau filosofia fizicii, a medicinei sau celorlalte sînt tot atît de puțin „filosofie”, pe cît sînt de puțin „psihologie” așa-numita psihologie a străzii sau a artistului.

Între știință și filosofie e o deosebire de natură. Apropierea care se face de obicei ține de faptul că și una și alta sînt împlîntate în cunoaștere. Dar este cu totul altceva cunoașterea ca atare, față de cunoașterea spiritului care cunoaște. Pentru că e întoarcere asupra spiritului sfîrșește filosofia prin a fi a omenescului, a crizei statornic deschise. Dacă filosofia vorbește uneori despre absolut, numai știința are cu adevărat prezumția absolutului.

De aceea în *numele științei* s-a și răzvrătit întotdeauna ființa umană, monstrul acesta de spirit teoretic. Tocmai filosofiei îi revine să caute înțeles și măsură, pentru tot ce ar putea fi nemăsurat în știință. Căci dacă s-a deosebit atît de mult orientarea filosofică de cea științifică în sens obișnuit, nu a fost spre a scuti filosofia de răspunderi față de cultura omului, mai ales față de cultura științifică a omului de astăzi; a fost spre a arăta că numai ea are răspunderi față de știință, pe care trebuie s-o cunoască și înțeleagă, din perspectiva ei filosofică; în timp ce știința se poate lipsi de orice, cum s-a lipsit de zei — dar și de om.

Structura oricărui sistem filosofic

FILOSOFIA ARE DECI UN CÎMP PROPRIU DE cercetare. În acest cîmp propriu ea crede că poate atrage orice conștiință gînditoare. E presupuziția tuturor filosofiilor că, dacă e consecventă, orice conștiință e silită să devină, trecînd prin anumite etape, una filosofică. Orice conștiință poate fi întoarsă de aici către altceva. Aceasta înseamnă că în planul de „aici“, al vieții și semnificațiilor obișnuite, există cu adevărat făgăduința unor sensuri mai adînci ; și că nu trebuie decît răbdarea, consecvența, suflul gîndirii filosofice spre a face trecerea.

În fapt mai trebuie ceva : punctul de plecare. Toate filosofii au această îngrădire a punctului de plecare. Una singură pare a avea indiferența alegerii : filosofia platoniciană. Și una din seducțiile platonismului constă tocmai în aceasta, că Socratele platonice pleacă de oriunde. E aproape miraculos să vezi pe Socrate discutînd cu oricine, despre orice, acceptînd orice punct de plecare și sfîrșind în același loc, la Idee. Dar acesta e privilegiul filosofiei care invocă Ideea drept miez al realului, coincidență a realului cu esențialul. Orice altă filosofie, în măsura în care nu vrea să fie platoniciană, adică în măsura în care lasă ideea să fie instrument și nu o face obiect, nu mai are de la început concidența dintre real și esențial, deci trebuie să „construiască“ de la unul la altul. De aceea oricare, chiar dacă lasă să creadă că pleacă de oriunde, pleacă în realitate de la un moment privilegiat („Toți oamenii năzuiesc din firea lor spre cunoaștere“, începe Metafizica lui Aristotel ; „Cogito“, e începutul lui Descartes ; „Toată cunoașterea noastră începe cu experiența, dar nu

izvorăște din ea“, spune Kant : „Lumea este reprezentarea mea“, începe Schopenhauer).

Un asemenea moment privilegiat pare, pentru bunul simț, acordul dintre oameni. Ce-i unește nu poate fi decît adevărul, deci s-ar putea porni de aci, de la una din tezele sau toate tezele asupra cărora ei sînt de acord. Eroarea pare ceva aberant, excepția. Regula ar fi gîndirea justă, și chiar dacă gîndirea eronată e mai frecventă, spune bunul simț, chiar dacă numărul excepțiilor depășește frecvența regulii, este un fapt că, odată ivită, gîndirea justă obligă la acord. Tendința obișnuită este deci de-a căuta adevărul, sau punctul de plecare, în acordul oamenilor. E drept că un Descartes se întreba într-un rînd de ce ar fi dat adevărul de cei mulți și nu de cei puțini ? În aparență, acordul, ca moment privilegiat, ar fi astfel desființat ; dar în fapt, era vorba doar de restrîngerea lui la cîtiva care gîndesc cu adevărat „metodic“. Și astfel acordul rămînea criteriul, chiar dacă acum era acord al celor puțini.

Restrîns sau generalizat, totuși, acordul *nu* ne pare a oferi un punct de plecare care să oblige orice conștiință. A obliga o conștiință înseamnă tocmai a-i obține acordul. Nu poți deci presupune și lua ca punct de plecare ceea ce vrei să obții. Nu poți spune cuiva : trebuie să fii de acord, de vreme ce toată lumea e de acord. Cel mult poți să-i spui : fiind de acord cu ce susții, te voi sili să fii de acord cu ceea ce susțin eu. Căci e destul să întîlnești un : nu sînt de acord că toți oamenii sînt de acord, ca dezacordul să apară. În această privință dezacordul este într-o situație mai bună și este preferabil să se plece de la el ; căci afirmația : „sînt de acord că există dezacord între oameni“, lasă dezacordul valabil ; iar opusul ei : „nu sînt de acord că oamenii sînt în dezacord“, face dezacordul valabil încă, fiind ea însăși expresie a unui dezacord. Acordul poate fi

pus în discuție, dezacordul nu, de vreme ce prin simpla punere a lui în discuție ar fi un dezacord, deci o afirmare a lui.

Este sofistică aci? Poate. Dar e și un avertisment, de a nu lua drept punct de plecare, pentru trecerea de la conștiința obișnuită la cea filosofică, un acord pe care în fond și conștiința filosofică nu face decît să-l caute, nu să-l presupună. Dacă însă tema acordului între oameni se propune cu atîta ușurință ca un punct de plecare posibil, este pentru că pune în joc de la început rațiunea. Acordul dintre oameni ar fi pe bază de gîndire; mai mult încă, pe bază de gîndire adîncită, una ajunsă în zona unde deosebiri de expresie și prezentare cad. Și punctul de plecare al filosofiei nu poate fi oriunde: trebuie să rezide într-o evidență rațională, într-o afirmație rațională, sau, cel mai bine, în rațiune însăși.

Dar dacă rațiunea figurează în acord, ea este cu atît mai mult în dezacord, — și iată propunîndu-ni-se cu adevărat ca punct de plecare dezacordul! Acordul poate fi și nereflectat, neîntemeiat rațional, simplă adeziune; dezacordul însă trebuie să invoce întotdeauna rațiunea. Ești împotriva a ceva *pentru că...* Dezacordul este negația, deci determinarea, definirea de sine, justificarea gîndului propriu pînă la transparența rațională. Rațiunea însăși e cea care spune acum „nu“ și care arată *de ce* nu; dar în același timp arată *de ce* da, deci spune acum „da“. Se ivește atunci în sînul dezacordului o rațiune mai cuprinzătoare decît în acord, una deopotrivă a lui da și a lui nu, una care nu se afirmă pe sine fără să nege și nu neagă fără să afirme. E rațiunea înfruntării logice, rațiunea dialogului. De ce nu ar fi *dialogul* momentul privilegiat pentru trecerea de la conștiința obișnuită la cea filosofică? Și dacă e așa, nu e oare de căutat punctul de plecare în *dezacordul* oamenilor, în cearta acesta purificatoare de conștiințe?

Dialogul poate cu adevărat constitui un punct de plecare, în măsura tocmai în care angajează logos-ul, rațiunea. Nu pleci de oriunde din lumea aparențelor spre cea a esențelor, ci de acolo unde instrumentul care duce la esențe, rațiunea, este activ. În fapt, dialogul a părut efectiv să constituie un început de drum: de pildă sub forma obișnuită a dialogului între oameni, la Platon (de aceea și putea porni „dialogul“ platonician de oriunde, de la discuția cu origine), sau sub forma hegeliană a dialogului rațiunii cu sine. De fiecare dată însă nu se rămînea la dialog, ci se ajungea la dialectică; dialogul adică ducea la un acord provizoriu, care se rupea din nou, spre a se reface pe o treaptă superioară. În realitate dialogul se dovedea astfel a fi, ca dialectică, o metodă și nu o situație inițială. Se pleca *prin* dialectică de aci (Socrate) sau din absolut (Hegel), spre esență și absolut. Nu însă *metoda* dialogului, ci *faptul* lui ne interesează ca punct de plecare. Confruntarea aceasta a unei conștiințe de gîndire cu alta devine, tocmai pentru că e confruntare și adîncire în sine, o confruntare a rațiunii cu ea însăși. Principalul ne pare deci în dialog dezacordul, tensiunea, nu destinderea dialectică. Pentru Platon și, firește, nu numai pentru el, din dialog adică din confruntare, conflict, contradicție, iese un adevăr. Dar aci conflictul ce invocăm rămîne conflict; e un dialog ce nu duce la dialectică, la mișcare comună celor doi. Sau dacă se constituie o dialectică, e deocamdată una fără ieșire. E ceartă, încleștare, războiul heracleteian. Acesta e faptul dialogului și *el* ni se oferă ca punct de plecare.¹

¹ Hegel reproșa lui Kant că are doar un sens *negativ* pentru dialectică. Lui în schimb i s-ar putea întîmpina că aduce prea de grabă unul *pozitiv*. Între negativul și pozitivul dialecticii stă faptul ei brut, dialogul, diviziunea, spărțura rațiunii. *El* ne pare fundamental.

Nu plecăm deci de oriunde, căci dialogul acesta peste care domnește dezacordul angajează rațiunea însăși. Dar într-un sens plecăm *de oriunde*, căci neînțelegerea, disputa, afirmarea de sine și negarea celuilalt, constituie spectacolul zilnic al vieții conștiente. Plecăm de la banalul confruntării și al cerței. De la conștiința fiecăruia că a avut dreptate, sau că are dreptate în ce spune și ce este. Plecăm de la epitaful care s-ar putea așeza pe orice mormânt și care poate defini orice viață: „Aci zace un om care a avut dreptate“.

1. Există sensuri impersonale. Obiectivitate

Oamenii *nu* se înțeleg între ei, de aci ar putea începe un sistem de filosofie, de la acest imediat al vieții. (Dar începutul este doar propedeutic, nu încă filosofic.) Nimeni nu cedează, nimeni nu se lasă convins. Fiecare își urmărește gândul până la capăt. Sau mai exact, gândul tinde să se desfășoare până la capăt în el. Nu ai o idee, ci într-un sens o idee te are. Te confiscă, te folosește la maximum, în slujba ei cum ești, — iar la urmă, deși nu ți-ai făcut dreptate, tot ea te ține în picioare. „N-am spus exact ce trebuia!“ exclami. Nu: ceea ce trebuie nu s-a spus exact în tine. (Aci conștiința comună cade într-un fel de „idealism obiectiv“.)

E ca și cum, dincolo de cel care gândește și ar da socoteală de ce gândește, ar exista gândul. El răzbate dintr-odată în faptul, esențial uman, al dialogului. Iar aci dezacordul spune mai mult decât acordul. Oamenii s-ar acorda, poate, dar dincolo de ei e ceva care-i îndeamnă să reziste. Există parcă sensuri, logos-uri, cu o desfășurare proprie și cu un mecanism lăuntric de care nu răspunzi. Desprinse de logica noastră individuală plină de nesiguranță, ele se dezvoltă sub semnul rigorii. Poți să nu le în-

voci, să le lași „acolo“, negîndite; dar dacă le gîndești, dacă le încorporezi în gîndul tău, trebuie s-o faci pînă la capăt.

La fel resimte conștiința noastră individuală (căci de ea este încă vorba) ceea ce s-a numit uneori „spiritul obiectiv“. Trăim unele stări cu sentimentul că le trăim în propriu; dar sfîrșim prin a simți că ele ne trăiesc pe noi. O carieră, de pildă, își are logica ei, desfășurarea ei. Intri în ea cu sentimentul că vei pune o pecetie peste lume; în realitate lumea pune o pecetie peste tine. O limbă pe care o vorbești este mai puțin un instrument ce-ți stă la îndemînă, cît o vorbire care se rostește prin tine; îi simți rigoarea, logica, spiritul, limitele. Sau iată instituția căsniciei, tabernacolul acesta a două inimi care au voit să fie una singură. Ele nu vor fi una singură; dar nici nu vor rămîne, ca într-o bună aritmetică, două. Încetul cu încetul va apărea un al treilea, spiritul obiectiv al căsniciei, ceva impersonal, comun, universal valabil, un fel de a trăi ca alții, un fel de a trăi, propriu vorbind, viața altora, o căsnicie în genere.

„Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost...?“

Nu e nimeni, e lucrul însuși în desfășurarea lui. Așa era limba, așa e gîndul, pe care-l simți trezindu-se acum la viață, în dialog. Prin noi se spune ceva, prin noi se gîndește ceva, parcă. Există, într-un sens, o gîndire negîndită. Nu-i o regiune de idei gata făcute, din care cugetul ar veni să aleagă una sau alta; nimeni nu le-a gîndit, și ele nu-ți pot apărea ca obiectivări ale cine știe cărui spirit uman sau divin. E vorba de experiența de gîndire imediată, în care simți că, fără să fi fost nici un subiect gînditor care să gîndească ideea aceasta, ea *trebuie* gîndită așa, ca o rezolvare geometrică. Sensurile acestea nu există, e drept, decît în măsura în care sînt gîndite; dar subiectul de gîndire nu decide de ele, ci sensurile de el. Fiecare cuget pare

a incorpora mai mult sau mai puțin dintr-un logos ; este, pe cît poate, logos-ul acela.

Nu spunem despre unele vieți că sînt „jumătăți de vieți“ ? unele gânduri că sînt „jumătăți de gânduri“ ? Dar nu am putea vorbi despre jumătate dacă n-am simți aci necesitatea întregului, rigoarea lui. Viața aceasta, gândul acesta ar fi trebuit să fie așa. Dacă nu sînt, cu atît mai rău : sînt o jumătate de viață, de gând. Totuși ar fi trebuit să fie un întreg. Măsura noastră, pentru oameni și gânduri, este tocmai această „integralitate“. A fost un om întreg ; era un adevărat părinte, om. (A aproximat bine Ideea de om, s-ar spune cu Platon.) Măsura noastră e deci fidelitatea față de o „idee“. Dar ce e altceva sensul, logos-ul, decît această fidelitate față de un gând, consecvența pînă la capăt întru el ? De aceea ființele superioare (ca și gândurile superioare) ne par cele care încorporează un singur logos. Oamenii obișnuți și gândurile obișnuite sînt încrucișări de logos-uri, de sensuri ; se întretaie, în sînul lor, tot felul de direcții și de promisiuni, care fac un fel de viață și un fel de gând, dar nu o viață adevărată, nici un gând adevărat. O ființă superioară e una în care ideea e transparentă. Una în care — ca într-un dialog, unde oamenii nu se înțeleg dar se explicitează din ce în ce mai mult — este dus pînă la capăt gândul.

Avem deci, fiecare, ca și un caracter de reprezentanță, simte conștiința comună, devenită în felul ei „lucidă“. În momentul în care crezi că vorbești la persoana întîi, *te* auzi vorbind. Dintr-odată, în experiența imediată a dialogului, realizezi că ai o anumită stabilitate interioară, pe care ți-o dă altceva decît voința de-a o avea. Ai vrea uneori să-ți bați joc de lucrurile pe care le spui, de atitudinea sau argumentul pe care le aperi, dar simți pînă la urmă că nu tu le aperi pe ele, ci ele te apără pe

tine : te apără de destrămare, de pierdere de sine. Ești ceva, ca ființă gînditoare, în măsura în care dai gîndului consistență. Iar dacă nu i-o dai, el încă o are : argumentul va reapărea a doua zi, cum o arătam, mai bine formulat, mai încheiat, solicitîndu-te să-i dai din nou expresie. Dialogul s-a încheiat, și celălalt nu te mai ascultă, de vreme ce n-ai spus lucrul la timp. Dar „trebuie să i-o spun !“ exclami, și „trebuie“ acesta înseamnă că a intrat în joc un al treilea, impersonalul.

Există într-un cuvînt — sau cel puțin avem noi, conștiințele individuale, impresia că există — sensuri obiective și impersonale în experiența subiectivă a dialogului. Nu poți să invoci cuvîntul fără să invoci rațiunea și argumentul. Logos înseamnă în grecește și cuvînt, și rațiune, și argument. Ce trebuie să fie însă cu adevărat acest „argument“, dincolo de sensul minor, cazuistic, de azi, o poate oricînd arăta necesitatea de a traduce astfel în limbile moderne acel „logos“, din fruntea tragediilor sau comediilor antice. Așa își intitulau anticii subiectul piesei, rezumatul ei, pus în fruntea manuscrisului, iar modernul nu poate traduce decît prin „argument“. Argument nu înseamnă deci numai argumentare, motivare ; este și : țesătura de idei, desfășurarea de idei. Așa cum se vorbește de argumentul unei piese, se poate vorbi de argumentul unei vieți, țesătura ei de idei, „subiectul“ ei. Aceasta înseamnă deci logos : rațiune lăuntrică, desfășurată, a unei existențe reale (viață umană) sau ideale (gîndul uman) ; nu numai formă dar și conținut. În afară de cuvînt și rațiune ca formă, logos înseamnă și rațiune a conținutului. Iar grecii lasă un singur cuvînt să exprime trei lucruri, căci sînt efectiv trei lucruri laolaltă aci. Prin dialog, care e vorbire, am angajat rațiunea, care e formă, și argumentul, care e materie.

2. Sensurile nu apar ca simple idei ci ca organisme logice. Rațiune

Orice cuget este deci purtător de sensuri, de logos-uri, — simte, la această treaptă, conștiința comună. Dar dacă logos înseamnă cuvânt, rațiune, *argument*, sensul pe care-l percepi îndărătul fiecărui cuget în act nu mai este o simplă idee. Ceea ce invocă un cuget, în momentul în care se pune în slujba unui gând, este un ansamblu. Chiar expresia curentă de „am o idee“ înseamnă în realitate : am un *lanț de idei*.

Prima noastră experiență logică, întâia întâlnire cu logos-ul, reprezintă astfel întâlnirea cu *complexul*, nicidecum cu simplul. Nu există element, la începutul experienței logice : concept sau judecată, și elementul nu poate da nici mai târziu măsura logicului. E poate o greșeală că se studiază cu precădere, în logică (în cea clasică), noțiuni, produse izolate, sau acte de gândire, în loc să se studieze în primul rând structurile logice. Dimpotrivă, ni se va părea că o conștiință logică se naște abia prin raționament, adică prin operația cea mai complexă a logicii obișnuite. Dar deocamdată chiar raționamentul apare ca o schemă și ca un proces logic simplificat. Ceea ce întâlnește cugetul, odată cu logos-ul pe care-l descoperă în sine, este o adevărată structură logică.

Conștiința individuală găsește acum *logicitatea*. Totul ține laolaltă, în regiunea în care a pătruns, totul se organizează într-astfel încât alcătuiește un adevărat câmp logic. Aceste câmpuri sau aceste structuri logice sînt cele ce trezesc pentru întâia dată cugetul la gândirea organizată. Așa cum resimți o „situație“ metafizică, sau una estetică, așa resimți și una logică. Aci e o vîină logică. Nu e nici concept, nici judecată, nici raționament ; e un câmp, sau o structură, în sinul căreia vor apărea, sau din care se vor desprinde, toate acestea.

În primul moment, însă, conștiința logică e conștiința acestui *ansamblu organizat*, iar nu a pieselor din care se compune el. E conștiința acestui complex care „ține“. Simți logos-ul că se desfășoară ca o devenire ; dar o devenire sigură de sine, care nu se pierde și știe că nu se pierde, căci are cu sine în fiecare moment al ei conștiința întregului. De aceea și vine totul să o confirme în desfășurarea ei. Cu fiecare pas devenirea aceasta a logos-ului edifică. Dacă ai găsit vîina, atunci fiecare pas pe care îl faci e pe urma ei. Descoperi, bucată cu bucată, ceva ca și dat. Logicitatea e resimțită ca o adevărită de fiecare moment, ca o succesiune de „date“ înăuntrul unui dat inițial. Datul acesta se reface acum, piesă cu piesă, se redeșteaptă la viață. Dacă ai regăsit un oscior, ai regăsit tot restul.

Logos-ul nu este deci idee, cît un organism logic ce se trezește la viață. Cel puțin așa îl înregistrează conștiința individuală acum. Fiecare din sensurile care comandă cugetul îi pare un adevărat organism logic de sine stătător, cu o creștere și împlinire proprie. De aceea și sînt sensurile acestea atît de stăruitoare : nu cedează pînă nu s-au desfășurat pe deplin. Nu numai că lumea sensurilor îți apare ca o lume de organisme în locul uneia de elemente, dar organismele ele însele au caracterul acesta de a fi *în act*. Ideile — luate în accepția acesta de ansambluri organizate de idei — sînt primejdioase uneori și fecunde aproape întotdeauna tocmai pentru că sînt deveniri, desfășurări. E, în ele, ceva din creșterea unei plante care răzbate, trebuie să răzbată, în ciuda oricărei rezistențe exterioare. De îndată ce ai o „idee“ ești un termen exploziv pentru realitatea înconjurătoare : ai consecvență.

Acest spirit de consecvență e ceea ce se numește de obicei : rațiune. A desfășura, a înlănțui („ces longues chaînes de raison“, spunea Descartes), a face posibilă o concluzie, au aparținut întotdeauna ra-

țiunii. Cu fiecare organism logic rațiunea e în joc. Dar rațiunea e un instrument de înțelegere mijlocită, nu directă, a lucrurilor, și ca atare ea cere un timp de desfășurare, un „timp logic“. S-a vorbit despre „timpul“ care-i trebuie gândirii spre a se desfășura, în silogism, de la premisă pînă la concluzie. În realitate este, aci, și desfășurare în timp dar și simultaneitate; deci o formă specială de timp. Așa resimți și logos-ul, ca un tot care se desfășoară ca și pentru sine, deci care e prezent întreg în fiecare din etapele lui.

Fiecare logos ni se înfățișează astfel ca o lume, una închisă, căutînd să se expliciteze, desfășurîndu-se organizat pînă la capăt, solicitînd cugetul să-l încorporeze cît mai deplin. Dacă de la început cugetul înregistra logos-urile ca avînd o anumită autonomie față de el — adică el putea să le gîndească sau nu, tot ființau virtual, într-un fel — acum autonomia apare ca deplină: e vorba de un organism logic a cărui lege de creștere e în el însuși („Nu eu gîndesc așa, ci așa este“). Nici de astă dată, firește, autonomia nu va însemna existența independentă a logos-urilor într-o zonă ideală; tot de o conștiință vor trebui ele să fie gîndite. Ceea ce simte însă acum conștiința individuală este că devine conștiință în genere; că fiecare organism logic angajează rațiunea, în desfășurarea lui, și că desfășurările acestea vin să se înfrunte în cîmpul ei, al conștiinței, ca și de dincolo de ea, purcese dintr-o rațiune mai vastă.

3. Fiecare organism logic tinde să se afirme nestînjinit. Libertate

Conștiința comună își duce experiența mai departe, cu nevinovăția ei filosofică. Prin viața mai vastă a rațiunii, sau prin rațiune ca un adevărat principiu de viață, lumea logică apare conștiinței in-

dividuale ca o natură în creștere, ca o physis (de la „a crește“) fără odihnă. Fiecare organism logic tinde, ca și în natură, să se afirme. El o face fără menajamente; dacă nu se poate afirma alături de celelalte organisme, o va face în dauna lor. Prima formă de lume pe care o constituie, pentru conștiința individuală, organismele logice, este: jungla. Totul are drept la viață, totul crește, orice argument poate fi dus pînă la capăt, „totul se poate susține“.

Există o demonie logică mai fantastică poate decît cea a naturii. Fiecare conștiință individuală trece prin treapta ei, adică la un moment dat închide în sine o junglă. Multe conștiințe rămîn aci. În realitate majoritatea rămîn aci, dar nu-și dau seama unde se află. Cine ar răscoli în atîtea din cugetele, aparent împăcate, pe care le întîlnește, ar vedea ce monstruoasă lume logică este în străfundul lor. Nu ne dăm bine seama ce contradicții închidem în noi, ce stranii încrucișări de logos-uri, izvorînd din influențe deosebite sau porniri deosebite și coexistînd totuși în noi. (La fel este, în jurul nostru, în epoca modernă, un haos sonor de care nu ne dăm seama. Sîntem învăluiți de emisiuni radiofonice, de efluvii sonore pornind din toate părțile lumii, și nu devenim conștienți de ele decît în clipa cînd deschidem aparatul de recepție.) Fiecare purtăm cu noi o junglă logică, din care ne hrănim intelectul atît cît e nevoie, dar în adîncul căreia de obicei nu pătrundem.

Această junglă logică a ieșit totuși cîndva la iveală, în toată frumusețea ei sălbatică, într-un moment de mare sinceritate al conștiinței umane: în ceasul sofisticii grecești. A fost atunci, în sec. V și IV î.e.n., o izbucnire rațională pe care nici o prejudecată și nici un fals respect n-au putut-o reține. Întotdeauna jungla aceasta rațională caută să iasă la lumină, adică să treacă pragul conștiinței; dar e înăbușită, în totul ori în parte, fie de faptul că oamenii nu gîndesc îndeajuns, nu gîndesc pînă la ca-

păt, fie de faptul că au interes și au teamă să gîndească pînă la capăt. Sofistica aceasta *latentă* vine atunci să falsifice viețile și conștiințele, să susțină jumătățile de adevăruri, sau să răzbată, filtrată sau domesticită, la lumină, luînd chipul rațiunii care justifică exact ce se vrea justificat. E în joc aci toată otrava rațională a vieții obișnuite, tot răul lumii, toată injustiția; sînt toate fanatisme, sub masca „intransigenței” logice.

Grecii n-au lăsat însă rațiunea să devină otravă, au scos-o la lumină cu îndrăzneală, consecvenți pînă la urmă. În bucuria lor de-a valorifica rațiunea, nu s-au temut s-o compromită și au lăsat-o să se sfișie singură mai de grabă decît s-o părăsească o singură clipă. Ne pare fals la culme să înțelegi pe „omul e măsura tuturor lucrurilor” al lui Protagoras, cum se face de obicei, prin: „fiecare cu părerea lui”. Sofiștii greci n-au invocat niciodată individualitatea umană simplă, ci *facultatea* comună a rațiunii. Rațiunea e cea care susține acest lucru și tot ea poate susține și contrariul. Nu: cîte capete atîtea păreri, ci o singură rațiune și o infinitate de păreri, aceasta spune sofistica. Că ea așază rațiunea în „punctul de vedere” al cîte unui logos izolat și că de aceea va ajunge la acceptarea mărturisită a dezbinării logos-urilor — e altceva. Dar ea recunoaște o singură rațiune și acesteia îi atribuie răspunderea demoniei logice. Iar năzuința de a ieși din ea, fie că era vorba de o demonie afirmată sau una surdă, s-a numit întotdeauna: filosofie.

Momentul pe care-l exprimă o asemenea afirmare nestăpînită a logos-urilor este cel de libertate subiectivă. Din punctul său de vedere fiecare organism logic e rațional îndreptățit, iar sofistica a apărut tocmai ca o ducere la limită a „punctului de vedere”. Dar o asemenea libertate subiectivă, lipsită de orice constrîngere, sfîrșește prin a îneca de-a binelea conștiința individuală. Plecată de la consta-

tarea că nu ea stăpînește logos-urile ci, într-un sens, ele o stăpînesc pe ea, conștiința putea să-și facă iluzia că sub regimul în care intra avea măcar îngăduința de-a opta între un logos și altul (așa cum selectează aparatul de recepție între o emisiune și alta). Dar libertatea, înainte de a fi a conștiinței, este a logos-urilor, care se încrucișează și înfruntă în cîmpul ei, năzuind fiecare să se afirme și afirmîndu-se toate, impunîndu-se toate unei conștiințe care nu mai putea decît să se lase tiranizată de ele. Căci, spre deosebire de aparatul de recepție, conștiința că orice argument poate fi susținut te lasă invadat de toate.

Obiectivitate, rațiune, libertate, toate — așa cum au apărut pînă acum, — au contribuit să ducă la haosul logic. Obiectivitatea sfîrșește într-o anarhie a organismelor logice, fiecare afirmîndu-se pe sine; rațiunea sfîrșește într-un irațional, demonia logică; libertatea sfîrșește în opusul ei, în tirania dezordinii. Anarhică, irațională, tiranică, așa apare conștiinței individuale lumea *logică* pe care a invocat-o. Ieșind din condiția ei arbitrară, conștiința individuală părăsește să aibă revelația rațiunii și a unei ordini în care se putea odihni. Dar rațiunea o trimitea către o dezordine și mai gravă. Există, în sînul rațiunii, o instabilitate care o împiedică să se mențină ca rațiune; ea alunecă în haos pe linia fiecărui logos, a fiecărei ispite logice. Cu fiecare logos, rațiunea dă iluzia că este întregă, dar nefiind decît a *unui* logos, e irațională. — Nu trebuie atunci altceva decît rațiunea obișnuită pentru a o menține pe aceasta ca rațiune? E paradoxul oricărei încercări filosofice: rațiunea începătoare trebuie susținută ca și prin altceva decît ea însăși.

Aci se încheie cariera conștiinței individuale: trebuie o obiectivitate de tip superior, o rațiune de tip superior, o libertate de tip superior.

4. Intrarea în ordine. Supunere

Așa își face intrarea în lume filosofia, în acest moment al haosului pe care conștiința umană l-a creat ea singură. Căci aceasta era de subliniat de la început: *necesitatea* filosofiei apare în fața haosului adus de conștiință, în fața haosului secund, nu în fața dezordinii nemijlocite a lumii. De aceea și era necesar să punem conștiința în fața crizei *de la care*, abia, putem începe filosofia. În chip nemijlocit nu există dezordine. Lumea își are rânduiala ei și, într-un sens, chiar conștiința umană poate apărea ca o expresie a acestei rânduiei (funcție utilitară a inteligenței, de pildă, sau întreg sensul psihologic al conștiinței). În imediatul ei, lumea nu pune deci asemenea probleme conștiinței. Dacă sînt aspecte ciudate, neliniștitoare, în lume, atunci va fi rolul cunoașterii științifice să le reducă la știuturi. Doar conștiința în exercițiul ei gratuit, în excesul ei, poate turbura cu adevărat lucrurile, așa cum o face acum, cu urmărirea consecventă a logos-ului. Filosofia apare abia așa, în fața catastrofei pe care și-a produs-o conștiința ca și din propria ei nesăbuintă: în fața crizei aduse de om. Dezordinea ei, deci, nu dezordinea lumii are de înfruntat acum conștiința. În timp ce știința e o cunoaștere de primă instanță, filosofia e astfel de a doua. E exercițiu secund în fața haosului secund, haosul logic.

De aceea va și trebui ea să și invoce o rațiune secundă. Căci rațiunea de pînă acum dă, într-un fel, logicitate, măsură și echilibru, dar nu este ea însăși echilibru. Ca orice „principiu de viață“, cum ne-a apărut că este, rațiunea aceasta obișnuită are tendința depășirii neîncetate de sine, tendința vieții, de-a înfrînge formele obținute. De vreme ce această tendință duce la haos, cum se poate ieși din el? Sau și mai bine: cum poate fi menținută rațiunea ca

rațiune? Paradoxul oricărei filosofii este și misiunea ei unică: filosofia este năzuința umană de-a salva rațiunea cu orice preț, chiar cu cel al negării ei provizorii ca atare. Trebuie să ieșim din rațiune, spre a o face posibilă la o potență superioară. Pentru a fi rațională, filosofia trebuie să părăsească rațiunea imediată. Ajunsă aci — și ni se pare că e silită să ajungă aci — conștiința individuală care a invocat rațiunea imediată trebuie să simtă *cel puțin* necesitatea filosofiei.

Am regăsit astfel afirmația de la început: orice conștiință, dacă e consecventă, trebuie să devină una filosofică. Toată dezvoltarea de pînă acum, deși cu rezultat negativ, era poate necesară. E drept că am plecat de la dezacord și n-am făcut decît să dăm peste unul mai adînc, al rațiunii cu ea însăși. Dar, în afară de faptul că s-ar putea să fi relevat unele aspecte pozitive — tendința spre obiectivitate, înțelesul logicității, libertatea rațională — aspecte care să poată fi făcute cu adevărat valabile mai tîrziu, pe registrul filosofic, rămîne în orice caz tocmai faptul că am obținut o criză mai profundă, care obligă la o întreprindere mai profundă, exercițiul secund al filosofiei.

De vreme ce, însă, necesitatea filosofiei apare cu adevărat în fața crizei adusă abia de om, filosofia trebuie să se întoarcă în primul rînd asupra omului. Ce se întîmplă cu ființa aceasta care nu lasă lumea în pace? de ce aduce haos? cum poate ea ieși din haos? Conștiința, care se vrea acum filosofică, trebuie să înceapă prin a fi o conștiință de sine a omului. Obiectul prim al filosofiei se dovedește a fi *sinele*. O luare de conștiință de sine nu e un act rațional obișnuit; e chiar, într-un fel, o ieșire din „rațiune“: dar poate restabili rațiunea în drep-turile ei, găsindu-i locul potrivit. Iar momentele pe care le relevam, odată cu conștiința de sine, ca izvoare de *certitudine* în istoria filosofiei — conștiința

existenței omului, a existenței îngrădite a omului și a posibilității de depășire a îngrădirii — ar putea reapărea acum, de astă dată pe plan sistematic.

a) *Conștiința existenței omului*

Într-adevăr, primul pas pe care-l poate face acum conștiința individuală, hotărâtă să iasă din haosul logic în care s-a avîntat singură, este să revină la sine sub forma conștiinței existenței omului. Conștiința individuală ieșise din sine, se părăsise pe sine odată cu iluzia că întâlnește rațiunea. Nu-i rămîne acum decît să se întoarcă la sine, ca la singurul punct ferm în acest haos. Totul se năruie afară de cogito, adică de faptul că sînt *conștient* că totul se năruie. În definitiv, dacă există o ordine, în afară de legea junglei, conștiința individuală trebuie s-o resimtă într-un fel. Totul începe de la ea și totul se reflectă în ea. Așa cum spunea Kant: toată cunoașterea începe cu experiența, chiar dacă nu e *de la* ea, așa s-ar putea spune acum: toată cunoașterea filosofică începe cu ființa umană, chiar dacă nu e *de la* ea.

Omul nu trebuie părăsit prea repede, iată întâia lecție pe care o profesează filosofia. Am văzut cum cade el, părăsindu-se prea repede, într-o obiectivitate iluzorie (care ducea la o rațiune parțială și la o libertate anarhică). De îndată ce conștiința individuală întâlnea cît de cît spiritul obiectiv, avea sentimentul că întâlnește obiectivitatea însăși. Revelația aceasta amăgitoare o făcea să iasă din sine și să se piardă pe sine („Nu eu spun asta, simt că se spune prin mine“). Devenea astfel impersonală, slujea. Existența ei se transforma într-o plenipotență, pe care i-o dădea sau nu logos-ul respectiv. Cîte vieți nu se falsifică pentru cîte un sens sau o idee, care se vor exclusive, fără să aibă dreptul de a fi? Cîte

conștiințe nu se lasă trăite, în loc să trăiască? Filosofia trebuie să fie tocmai revenirea la sine, la sinele său adîncit, conștiința aceea a dreptului ființei umane de a fi întîi subiect și nu obiect de experiență spirituală. Conștiința existenței omului va fi una a existenței sale ca subiect; nu subiectivitatea de conștiință, ceea ce duce la excesele idealiste, ci conștiința că ești subiect, conștiința de sine. De la acest sine — care nu e decît în prima instanță cel uman — pleacă, mărturisit sau nu, orice filosofie; ea neputînd fi „năzuința către sophia“ decît dacă e năzuința unei ființe întoarse către sine.

b) *Conștiința existenței îngrădite*

Dar prin „sine“ conștiința nu putea ieși din haos, nu putea găsi ordinea. În actul pozitiv de a se afirma printr-un logos, de-a afirma apoi logos-ul și de a se pierde pînă la urmă în logos-ul ce se afirmă prin ea — adică de-a deveni „conștiință în genere“, — conștiința individuală nu găsea ordinea. Pozitivul conștiinței duce la junglă, de vreme ce orice logos poate fi afirmat. *Spontaneitatea de conștiință nu e îngăduită*, aceasta spune acum filosofia. Cunoașterea filosofică nu e directă și rațiunea nu poate fi de primă instanță. Întoarcerea conștiinței la sine va fi deci ca nefiind instrument de cunoaștere imediată. Aventura în care s-a angajat rațiunea și care a costat-o securitatea proprie, i-a arătat ce nu poate fi ea, ce nu are ea dreptul să vrea. Dacă filosofia redă, într-un prim moment, conștiința omului, ea trebuie să-i dea, într-un al doilea moment, conștiința existenței lui îngrădite.

Am văzut cum cade cugetul, dacă n-are conștiința îngrădirii sale, victimă a unei rațiuni care nu e decît parțială. Spre aceasta îl duce obiectivitatea iluzorie, care părea să invoce rațiunea însăși. Și

într-adevăr, rațiunea cîte unui logos avea toate caracterele rațiunii însăși : logicitate, rigoare, spirit de consecvență, desfășurarea în timpul acela atemporal al logicului ; toate acestea afară de un caracter : *universalitatea*, faptul de a fi deschisă. Era o rațiune parțială, o rațiune închisă, care funcționa ca pentru sine, așa cum își trăiește pentru sine viața un întreg organic. Stăpinită de ea, conștiința individuală se putea lăsa cuprinsă de orgoliul rațiunii ; și chiar dacă uita de sine, se regăsea ca o conștiință în genere, rînduind și refăcînd totul. De aci intransigența logică, fanatismul logic de care se lăsa cuprinsă conștiința individuală. Nu ea, își spunea singură, ci Rațiunea cu majusculă e cea care, prin ea, decide și instituie. — Dar filosofia trebuie să fie tocmai revenirea la conștiința unei îngrădiri, ca expresie a parțialității rațiunii prime și a neputinței ei de a obține spontan *universalitatea*. Conștiința de sine trebuie să devină astfel conștiință *negativă* de sine. Trufia rațiunii trebuie curmată.

Este însă această conștiință negativă o înstrăinare totală de rațiunea universală și de ordinea ei ? Într-un fel, ea e tocmai *recunoaștere* a acestei ordini, sentimentul că ea, conștiință îngrădită, este decăzută de la privilegiile ordinii. În orice conștiință a limitelor este și un moment pozitiv, nu doar unul negativ. Nu e o cunoaștere directă a ordinei, dar e o recunoaștere mijlocită a ei. Și mijlocită de ce ? Tocmai de limita pe care o atingi, tocmai de parțialitatea prin care-ți dai seama că ofensezi universalul. La fel cum de obicei, în ordinea socială, pe care o trăim ca și somnambulic, nu devii conștient că există legi decît în momentul în care le calci, ordinea aceasta e și ea resimțită în momentul în care o transgresezi. Și există un moment privilegiat pentru a percepe ordinea : e o anumită conștiință a limitelor ; ceva care ține de conștiința tragică. Rațiunea în întregul ei ar putea fi privită ca un erou tra-

gic, în căderea ei, tocmai a ei, în irațional. Și ce e altceva tragicul decît tragic al rațiunii, hybris-ul rațiunii umane ? Dar faptul tragic se petrece în *numele ordinii*. Conștiința individuală e acum copleșită, în numele ordinii. Ea nu e înăbușită, cum era sub iraționalul demoniei : este supusă. Și în timp ce demonstra logică era o formă impertinentă de irațional la care sfîrșea raționalul, faptul căderii apare tocmai invers, ca o formă de rațiune în irațional.

Această presimțire de rațional în irațional deschide acum calea filosofiei.

c) Conștiința posibilității de a depăși îngrădirea

Conștiința decăzută reabilitează astfel pe cea rațională, ea susține rațiunea ca rațiune. Nu vom spune că filosofia se capătă doar prin conștiința căderii. Dar oricînd există conștiința tragică se înscrie în istorie și o mare perioadă filosofică (filosofia greacă pînă la Aristotel, idealismul german pînă la Schopenhauer și Nietzsche). Conștiința tragică e un avertisment : „Nedreptatea aceasta aparent absurdă are un sens justițiar, ține de o legalitate“. Iar un Hegel știa să arate că actul tragic e mai mult decît ceva „traurig“, dureros, copleșitor ; este un act de suferință *consimțită*, deci lucid, înțelegător, găsitor de înțelesuri.

Așa cum scandalul păcatului presupune o ordine — comandamente violate, rînduieli nesocotite — la fel dezordinea adusă de faptul căderii este imaginea răsturnată a unei ordini. Pînă la apariția lui toate logos-urile coexistau, singura lege era a junglei. Conștiința lui înseamnă prevalarea unora din logos-uri asupra restului, ieșirea din indiferența junglei, din „totul e permis“. Și cît de necruțătoare e această ordine ! Ordinea în act, ordinea în mișcare, ea generează tragicul. Și ori de cîte ori se ivește conștiința tragică, filosofia e aproape.

De la conștiința căderii — sau de la *ce* face posibilă și conștiința tragică — poate recăpăta deci viață conștiința filosofică, înăbușită pînă acum de haosul logos-urilor. Omul redevine măsură a lucrurilor; dar pentru că nu o poate face prin *ce* este, o face în primul rînd prin *ce* nu este. Cînd îți simți limitele, cînd ești supus faptului tragic (respectiv îngrădirii), atunci realizezi cît de mult este.

Există o ordine, în afara legii junglei, de creștere oarbă. Conștiința individuală, devenită filosofică, n-are libertatea de a alege orice sensuri, sau de a se lăsa invadată de orice sensuri. Am văzut cum se sfîșie cugetul — dacă n-ar fi conștiința îngrădirii și a unei depășiri orientate a acestei îngrădirii — odată cu demonia logică, cu anarhia libertății logice. A trebuit să apară în istorie o societate de seniori ai spiritului, cum erau Grecii, pentru ca dezlănțuirea aceasta a virtualităților logice să ducă la o criză mărturisită, care să facă posibil cu adevărat exercițiul secund al filosofiei. Iar aceasta, cu conștiința posibilității de depășire a îngrădirii, pe care o aduce, restituie acum conștiinței libertatea ce-și înstrăinase singură. E libertatea de a se depăși într-un ordine. Acum conștiința învață să se implicească, în loc să se piardă, supunîndu-se. În momentul în care percepe ordinea, își dă seama că libertatea și necesitatea se întîlnesc. Orice sistem de filosofie va trebui să fie această coincidență a libertății cu necesitatea.

5. În ordine, ceea ce este se confundă cu ceea ce trebuie să fie. Adevăr

Ce știe acum conștiința? Știe:

1. că există o ordine;
2. că omul nu o poate surprinde în chip direct;
3. că ordinea este totuși, într-un fel, în om.

Cu aceste trei rezultate, conștiința trebuie să poată întreprinde actul de cunoaștere filosofică. Dar sînt ele *sigure*? Dacă ultimele două pot fi socotite așa, odată acceptat primul, acesta pare încă susceptibil de a fi pus în discuție. Te poți îndoi că există o ordine dincolo de haosul logic, — și e scepticismul; sau te poți îndoi că ordinea aceasta e ceva real, în om sau eventual „dincolo“ de el, ea reprezentînd doar o năzuință umană; — și e atitudinea „sănătoasă“ față de filosofie. Cu această din urmă atitudine, însă, ni se pare a fi încheiat socotelile; conștiința umană nu putea rămîne în starea ei de pretinsă sănătate decît negîndind. Filosofia vine să arate că, prin consecvență, orice conștiință e adusă să-și vadă un viciu lăuntric. Nu se poate „rămîne“ la forme de sănătate, cel mult se poate căuta una adevărată. Altminteri conștiința e silită să ajungă la scepticism, și acesta (sau sofistica mărturisită) reprezintă singura formă de gîndire în care se poate împlini „sănătatea“ de primă instanță.

De vreme ce s-a ajuns la alternativa: scepticism — filosofie, s-ar putea răspunde *în fapt*, constituindu-se o filosofie. Dar scepticismul tocmai aceasta contestă, toate filosofii constituite în fapt. Și le contestă și în drept: nu se poate constitui, după el, o filosofie sigură, căci cunoașterea noastră este îngrădită. Iar atunci trebuie să se răspundă și *în drept*. Conștiința filosofică relevă că tocmai îngrădirea, tema prin care ea obținea conștiința ordinii, e argumentul principal al scepticismului. Dacă scepticismul ar contesta doar conștiința căderii (reflex al îngrădirii) ar fi mai simplu: sînt secole și comunități întregi fără conștiință tragică; cum să nu fie și indivizi? Dar scepticul invocă îngrădirea însăși și vede în ea doar negativul ei. El spune, în fond, ceea ce spunea Gorgias în antichitate, rămînînd la primele două teze ale sofistului: întîi, că nu există ordine; al doilea că, dacă ar exista, n-ar

putea fi cunoscută ; (la care Gorgias adăuga : chiar dacă ar fi ceva cunoscut, n-ar putea fi transmis).

Această poziție trebuie deci înfruntată. Cum este de făcut ? *Acceptînd*, în primul moment, *teza sceptică*. Să admitem anume că *nu* există o ordine (prototipuri, esențe) dincolo sau în lumea aceasta ; adică să admitem teza întîi a lui Gorgias. Dar trebuie să ni se îngăduie măcar cercetarea : *dacă* ar exista, cum i-ar fi totuși posibilă cunoașterea ? adică să punem în discuțiune doar teza a doua a lui Gorgias.

Dat fiind că : presupunem — ipotetic — o ordine ; că nu o putem cunoaște direct (spontan, în universalitatea ei) ; că totuși ea este în ființa umană și în demersurile acesteia, — conștiința, care se vrea acum filosofică în loc de sceptică, trebuie să caute ordinea într-alt fel, de vreme ce nu o poate cunoaște direct. Aceasta îi apare deocamdată ca un cîmp *înăuntrul* căruia are de cercetat cum sînt lucrurile ; ea nu poate fi sigură că vede în chip potrivit lucrurile decît în măsura în care sînt „în” ordine. E tocmai cum conștiinței individuale logicul îi apărea în primul moment ca un cîmp logic, ca un orizont logic. Deosebirea este că rațiunea era acolo parțială, era rațiunea unui singur logos, pe cînd aci trebuie să fie universală ; toate logos-urile vor fi legate iar logicitatea va fi abia în ansamblul lor. Cu corectivul acesta, situația este identică și năzuința conștiinței individuale se confirmă : întregul precede partea, iar conștiința întregului face posibilă căutarea părții. Găsești parte cu parte dintr-un întreg, și fiecare parte se confirmă pe sine ca fiind în întreg, dar îți confirmă totodată și întregul. Ai pornit ipotetic de la ordine și ai regăsit-o ; deci ai mers în cerc. Așa păreau lucrurile și în cazul conștiinței individuale, care pornea de la întregul logic pentru a-l regăsi. Dar acolo conștiința individuală „scăpa” de cerc, resimțind logos-ul ca un întreg organic, ca un organism care era întreg cu fiecare parte a sa ;

pe cînd aci nu mai încapă scăpare, și nu mai pot fi îngăduite reprezentări sensibile : gîndirea merge în cerc. *Dacă cunoașterea filosofică este posibilă, e în cerc*. Scepticismul nu poate fi înfrînt decît printr-un cerc de cunoaștere. (Și poate că pînă la urmă el însuși se va dovedi a fi un cerc, unul de necunoaștere).

Dar o cunoaștere în cerc nu e posibilă, spune scepticismul, și tocmai aceasta ar confirma teza a doua a lui Gorgias. Ce ai să cunoști dacă presupui dinainte cunoscut aceea ce cauți ? — Să lăsăm de o parte conținutul posibil al acestui cerc. Aceasta e tocmai materia filosofiei (și, în fapt, paginile ce urmează vor încerca să pună în lumină, cu devenirea întru ființă, cercul acesta, în materialitatea lui ; iar condiția formală a unui asemenea cerc ni se pare că stăpînește orice filosofie valabilă, așa cum am sugerat încă de mai sus, arătînd că în orice filosofie libertatea și necesitatea trebuie să coincidă). Problema e deocamdată doar formală : cum ar opera această „cunoaștere în cerc” ? Ar opera oare presupunînd o ordine *constituită în afară* ? Dar ea nu știe nimic despre această ordine ; cercul ar fi iluzoriu, de vreme ce conștiința nu merge de la ordine (neștiind-o) la ordine, ci în cel mai bun caz ajunge acolo. Ar opera poate punînd o *ordine constituită a ei* ? Dar atunci conștiința știe prea mult, și cercul este iarăși iluzoriu căci, într-un sens, cunoașterea nici nu mai pleacă de la sine. Ordinea nu poate fi simplu capăt de drum, cum era în primul caz, dar nici doar punct de plecare, cum e acum. Spre a fi cerc real, trebuie să fie în același timp punct de plecare și capăt de drum.

Aceasta înseamnă că *nu poate fi ordine dinainte constituită*, în afară ori înăuntru. E ordine ce se constituie, ca și dinafară și ca și dinăuntru. În punctul de plecare trebuie să fie ca o ordine dinăuntru ce se dă liber ; spre a reveni la sine, trebuie să fie ca o ordine dinafară care încovoiaie necesar gîndirea, îi face curbura. Atunci condiția gîndirii în cerc

este : ordinea nu e constituită ci se constituie, dezvoltându-se tocmai în actul de cunoaștere filosofică ; și ea se instituie în același timp liber și necesar.

Care e libertatea ei ? De a fi ordine, în genere. Care e necesitatea ei ? De a fi ordinea, una anumită. În logicitatea cea nouă de acum, spre deosebire de cea a conștiinței individuale, conștiința nu mai rătăcește de la un logos la altul, trebuie să aibă o cale, să călătorească de la unul la altul. Dar o are ? — E ca și un drum încă nefăcut în sălbăticiunea firii, o potecă de croit undeva în natură (sau dacă se preferă : o demonstrație matematică de întreprins). Poteca va fi ieșire din haos, început de ordine. Voința de potecă e voința de ordine, iar încrederea că poteca e posibilă e conștiința ordinii. Poteca nu-ți preexistă, dar vezi acum, croind-o, că-ți este totuși dată. Nu e făcută și totuși ți se impune. Mergînd o creezi (libertate, impresie idealistă) ; dar mergînd o și descoperi (necesitate, moment realist). Căci e „prefigurată“ aci, în plină sălbăticiune a firii, și nu poți croi alt drum decît cel pe care-l croiești. Acesta e drumul, nu putea fi altul. Pe urma ta vor veni toți. Dacă faci un pas greșit, ceilalți vor „re-întra în ordine“. Poți călca alături, dar nu va fi pe acolo drumul ; pasul tău e în neființă. (Poți alege un logos din afara ordinii, dar va ține de neființă și el). Pe aici trebuia pășit, pe lîngă piatra asta, pe lîngă dîmb. Există un trebuie, o ordine. Ți se pare că o creezi, în realitate i te supui. Nu preexistă actului tău și totuși face posibil actul tău. Ți-o dai pentru că ți-e dată. „Fie această potecă“, îți spui. Dar ea este. Nu poți spune „fie“ decît pentru că este. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“.

Gîndul acesta straniu al lui Pascal ne apare acum drept condiția formală a cunoașterii filosofice. El însă, luat în înțelesul său pascalian de cunoaștere religioasă, implică prea mult datul acesta copleșitor care este ființa divină. Cunoașterea filosofică nu are

un dat ; are ceva care se dă, o ordine care se instituie abia acum. Filosofia face ca ordinea să se ivească în lume, și cîtă filosofie atîta ordine este. Hegel a redat din plin caracterul acesta al rațiunii filosofice de a fi în devenire și de a nu fi întregă — de a nu reprezenta ordinea universală — decît la capătul desfășurării ei, odată cu deplina luare de conștiință de sine. Rațiunea se face, ordinea se face ; dar se face printr-o desfășurare necesară. Desfășurarea aceasta poate să nu fie dusă pînă la capăt, însă pe orice treaptă a ei este dincolo de arbitrar. Acesta și e sensul adînc, filosofic, al libertății — și acum se justifică și pornirea spre libertate pe care o întîlneam în conștiința individuală — sensul de a fi întru necesitate. Libertatea care e dată acum conștiinței filosofice e de a face ca ordinea să fie (de a face ca ființa să fie, — în termenii filosofiei grecești). Cît călătorim atîta drum se face ; libertatea noastră e de-a porni sau nu în călătorie, respectiv de a ne angaja sau nu în cunoașterea filosofică ; dar odată porniți, drumul e necesar. Libertatea umană e de a face să apară în lume aceea ce trebuie să fie.

Aci duce filosofia, firește *dacă* este posibilă ; căci sîntem încă în lumea condițiunilor ei formale. Dar formalul filosofiei are această pretenție de a trece la un moment dat în material. Condiția formală a filosofiei e condiție de realitate, respectiv de realizare a ordinii. Felul cum se exprima într-un rînd Kant : condițiile de posibilitate ale experienței sînt și cele de posibilitate a obiectelor din sînul experienței, — reprezintă limbajul pe care-l ține orice filosofie conștientă de ce este și ce face. Căci condiția formală a cunoașterii filosofice este cercul, iar prin aceasta se instituie (nu se găsește, nici nu se pune) ordinea. Dacă filosofia e posibilă, ființa este, — e o afirmație la fel de adevărată ca inversul ei.

Punînd în discuție teza a doua a lui Gorgias și ajungînd la încheierea : *dacă* filosofia e posibilă ea e

în cerc ; dacă cercul filosofiei e posibil, atunci ordinea este — unde am ajuns în realitate ? Am ajuns la un rezultat care ar putea acum clătina și teza întâi. Ce spune Gorgias ? Că nu există nimic (în termenii noștri, că nu există ordine) ; sau mai exact, el silește la alternativa : sau există ordine (dar nu o cunoaștem, va spune teza a doua) sau nu există. Iar acum constatăm că se poate perfect ieși din această alternativă, sau că i se poate dovedi caracterul sofistic. Este adevărat și că există ordine și că nu există.

Nu există ordine în sensul că ar preceda cunoașterea filosofică, subsistînd într-o regiune ideală, într-un topos ideal. Dacă ar exista o asemenea ordine dinainte dată, atunci ea ar fi ceva de speța acelor Idei platonice, subsistente în sine, pe care le critica Platon însuși în „Parmenides“. Dacă ar exista dinainte o asemenea ordine de prototipuri și esențe, ea ar cădea din plin sub critica dialecticii de azi, care numește metafizică și idealism tocmai această hipostazare (și dă astfel o critică îndreptățită, dar numai a metafizicii proaste). Deci e adevărat, nu există ordine în acest înțeles.

Dar există — după filosofie — ordine, în înțelesul că ea se dezvăluie ca atare în actul cunoașterii filosofice, odată cu el. Actul de cunoaștere filosofică nu e posibil fără această ordine, care totuși nu apare decît odată cu el. E nelegitimă această afirmație ? Dar ea este poate *tipul* afirmațiilor de principiu ale filosofiei, cum ar fi de pildă afirmația apriori-ului kantian, care nu e „anterior“, nu e a priori în timp față de cunoaștere și totuși face posibil actul de cunoaștere. Toate aceste afirmații legitime nu sînt decît încă un fel de a spune : condiția formală a filosofiei este de a fi în cerc.

Atunci, de vreme ce prin acest cerc se evidențiază ordinea, este adevărat că există o ordine ? Poate fi adevărat, aceasta e tot ce spune acum conștiința

filosofică ; este adevărat dacă ea este adevărată. Există, potrivit cu cele de mai sus, o singură adevărare a filosofiei, înfăptuirea cercului ; adică *dovada de fapt cîtă ordine, cîtă ființă poate face să se ivească fiecare conștiință filosofică pe lume.*

Dar iarăși unde ajungem astfel ? Ajungem la teza a treia a lui Gorgias, la imposibilitatea de a comunica. Dacă totuși putem comunica rațional cunoașterea ordinii, atunci înseamnă că este posibilă și cunoașterea efectivă a ordinii. Înfrîngerea tezei a treia a lui Gorgias („nu se poate transmite nimic“) înseamnă înfrîngerea celei de a doua („nu se poate cunoaște nimic“). Ajungem deci la rezultatul, straniu doar în aparență, — întrucît cel puțin demonstrația matematică și larg științifică îl verifică din plin — cum că posibilitatea de a comunica, respectiv acum filosofia ca sistem de comunicare, garantează restul.

Tezele lui Gorgias s-au răsturnat : în cazul că putem combate ultima teză, atunci celelalte cad. Dacă transmit organizat, cunosc ; dar dacă cunosc, există ceea ce cunosc — devine argumentul ascuns al oricărei filosofii. Că sînt mai multe filosofii, nu poate fi o întîmpinare hotărîtoare, pînă la urmă, deoarece toate trebuie să vorbească despre același lucru și nu greșesc decît atunci cînd nu vorbesc „cum trebuie“ despre el. Transmiterea inteligibilă este dovada inteligibilității lumii și cunoașterea inteligibilității este dovada unei ordine inteligibile.

Ordinea devine acum adevăr, pentru conștiința filosofică. Sîntem în adevăr și mergem totuși către el. Adevărul nu este însă ceva determinat. Așa fiind nu-l poți deține și nu-l poți găsi efectiv niciodată, iar întrebarea „ce e adevărul“, ca și cum ar fi ceva anumit, ceva localizabil, e un non-sens. Nu e o cheie de pătrundere a lucrurilor ; nu e ceva de dincolo de vâlul care cade ; nu e un principiu universal ; — e un întreg. Adevărul e ordinea aceasta toată, înăuntrul căreia ceea ce este se confundă cu ceea ce trebuie

să fie, existența se acoperă cu esența, libertatea cu necesitatea. Dacă e un acord, o „adevărare“, cum s-a spus, nu e unul între conștiința individuală și obiect (realism), nici între conștiință și lege (idealism), ci între ceea ce apare, cu *desfășurarea lui infinită*, și ceea ce este, cu *legalitatea lui infinită*. În perspectiva filosofiei, adevărul este infinitate.

Pînă la filosofie, conștiința era străină de ordine. De aceea avea o obiectivitate care cădea în anarhia subiectivă; o rațiune care redevenea irațional, demonie; și o libertate care regăsea tirania. Conștiința individuală le căuta *prea jos* pe toate. Acum însă, la nivelul ordinii, obiectivitate, rațiune și libertate capătă cu adevărat sens. Iar sensul lor e și de astă dată de a-și regăsi contrariile, dar fără a mai fi desființate de ele; întorcîndu-te la conștiința subiectivă (a ființei umane), vei găsi obiectivitatea; coborînd la iraționalul îngrădirii găsești rațiunea; supunîndu-te ordinii realizezi libertatea.

Iar acum se poate înțelege în ce măsură are dreptul filosofia să vorbească despre două rațiuni. Una, cea joasă, recădea în irațional dacă era dusă pînă la capăt. Cealaltă — și ea singură interesează filosofia — preface iraționalul însuși în rațiune. Nu deci rațiunea imediată, care se pierde, ci aceea care se regăsește în irațional este organul adevărului. În speță, s-a spus uneori, nu rațiunea dătătoare de concepte (Verstand), ci cea dătătoare de idei (Vernunft) a știut statornic să caute filosofia. Toate sensurile sînt deci îndoite: odată așa cum se rostesc ele, altădată așa cum le rostește filosofia. Iluzia bunului simț este că filosofia ar aduce *altă* lume, alte lucruri, pe care să le percepem *la fel* ca aci („Vreau să Te pipăi și să urlu este“, vers nefericit, proză însăși, nu numai în formă dar și în conținutul lui). În realitate filosofia aduce aceleași lucruri, pe care însă le percepem acum într-altfel.

6. În lume, ceea ce este tinde spre ceea ce trebuie să fie.

Ajunsă la regiunea adevărului, la ordinea în care ceea ce este s-ar confunda cu ceea ce trebuie să fie, conștiința transfigurată de filosofie poate acum regăsi lumea reală, în existența și esența ei. Adevărul, care e lume, infinitate, se poate sparge în sensuri individuale, în logos-uri, în idei valabile pentru fiecare existență. Conștiința care a prins odată unitatea e singură în drept să invoce (fără riscul de pierdere, pe care-l încearcă știința, arta, chiar și religia) diviziunea, pluritatea lumii. Aceasta înseamnă că singură conștiința filosofică poate susține cultura și pe om.

Acum conștiința s-a întors la lume. Acum este aici. Cît de mult „este“, din ce e aici? Cît trebuie să fie. Restul n-are ființă decît pentru conștiința individuală. Încerci un logos, două, cît mai multe, dar nu te definești; ele nu te definesc. Sînt ca variantele potecii, sortite dispariției. Nu orice desfășurare de existență duce la esență. Există materie vie și materie moartă, în devenirea individuală sau cea colectivă; există devenirea angajată în ființă și devenirea fără de ființă. Nu e destul să alegi, spre a fi; e nevoie să alegi bine. (Cîte vieți fără sens de existență nu sînt! Chiar înăuntrul unei vieți, cîte momente aparent „existențiale“, care să nu însemne totuși nimic în ordinea lui a fi, să reprezinte biologie pură și simplă. E la fel cu economicul în ordinea socială, materie moartă, atîta vreme cît n-a dus la un răspuns pe planul spiritului). De aceea nu se poate spune — din perspectiva de acum a filosofiei — că existența precede esența, cum spune existențialismul, și că orice alegere existențială duce la o definiție esențială. Ci existența este esență, încorporează cîtă esență poate. E deci nepotrivit să spui: „omul e ceva care se face“. Mai de grabă ai putea spune: „omul e ceva care se lasă făcut“ (de con-

știința a ceea ce trebuie să fie). Se recunoaște sau nu, face ființa să ființeze în el, sau o reduce la ne-ființă.

Iar acum — așa cum am înțeles pornirea conștiinței individuale către rațiune și libertate — se poate înțelege și îndreptățirea demersului ei, conștiință subiectivă cum este, de a se pierde în obiectivitate. Logos-ul, care confisca o conștiință individuală și îi dădea sentimentul că ea nu se trăiește pe sine ci e trăită de altceva decât ea, reprezintă substitutul acelei esențe proprii pe care orice existență spirituală o aproximează. Năzuința conștiinței de a se pierde, de a lăsa o idee să se încorporeze în ea, de a se „jertfi pentru un ideal“, sînt toate firești la ființa aceasta umană — care-și caută în lumea tuturor strîmbătăților chipul ei adevărat. Dar e undeva primejdia de a duce la o strîmbătate în plus.

Existența călătorește înăuntrul esenței. Ea nu precede esența, de vreme ce nu e posibilă decât prin aceasta¹. Dar nici esența nu precede existența, de vreme ce nu se „realizează“ decât prin aceasta. Existența se încorporează în esență. Și cu cît se încorporează mai bine, cu atît este ea însăși mai deplin. Există grade de ființă, pe măsura gradelor de cunoaștere, ceea ce a făcut întotdeauna filosofia să știe că are răspundere față de ființa umană. De aceea tot ce este (și „este“ așa cum sînt toate, în chip precar, avînd adică posibilitatea de a recădea în ceea ce „nu este“), trădează o năzuință spre ceea ce trebuie să fie.

¹ Afirmația lui Heidegger că „existența precede esența“ nu poate avea sensul categoric care i se dă uneori. Dasein-ul e descris ca avînd o Grundverfassung (*Sein und Zeit*, p. 53); sau alteori, eine wesenhafte (literal!) Tendenz auf Nähe (p. 105); etc. Încercarea de a defini existențialismul prin „existența precede esența“ e deci un prost serviciu făcut de vulgarizatori existențialismului. Sau atunci existențialismul însuși ar fi de respins, în numele filosofiei.

Năzuința aceasta a purtat în antichitatea filosofică numele de Eros. De aceea lumea era stăpînită de Eros pe atunci. Chiar dragostea degradată din concepția omului de azi e o „intrare în ordine“, prin frumusețe, care e semn al ordinii. Frumusețea îți evocă pe ceea ce trebuie să fie, prototipul lucrurilor sub semnul cărora vrei să fii. Schopenhauer regăsea, dar pe o treaptă inferioară, biologică, sensul acesta al frumosului, atunci cînd spunea că nu iubești o ființă frumoasă dintr-un interes propriu, ci în interesul speciei. Iar Platon, descriind în *Symposion* sensul ideal, transparent, al acestei frumuseți, a dat Eros-ului tocmai rolul de trecere necesară spre ordinea frumosului. Cîndva însă dăduse un nume și mai sugestiv Eros-ului; îl numise philia¹. Iar ultima denumire este sugestivă, în măsura în care conștiința acestei treceri necesare, a acestei intrări în ordine, nevoia ființei de a-și găsi echilibrul — este filosofie.

Tot ce poate avea ființă, toată firea „filosofează“ în lumea aceasta, se reazăază în ea, la fel cum philia este valabilă și dincolo de oameni, pentru greci. Dar singur omul are o filosofie, adică o conștiință a intrării în ordine. Pînă la intrarea în ordine, așadar pînă la nivelul filosofiei, omul caută totul prea jos: obiectivitatea, ca simplă uitare și pierdere de sine; rațiunea, ca simplu exercițiu rațional (sofistica); libertatea, ca simplă alegere a unui logos (opinia); supunerea, ca simplă adeziune la un tot (dogma). Fiecare din acestea s-ar putea socoti îndreptățită în mobilurile ei, dar toate sînt greșite în folosința lor, pînă la nivelul ordinii. Filosofia e căutarea locului propriu pentru: obiectivitatea, rațiune, libertate, supunere, adevăr.

¹ Este sensul adînc al dialogului de tinerețe, „Lysis“, care sfîrșește prin a fi aspirația lui ceea ce este spre ceea ce trebuie să fie.

Devenirea istorică, izvor al filosofiei

RĂMÎNE ATUNCI DE REGĂSIT CONSTITUIREA în fapt a filosofiei. Am desprins pînă acum condițiunile ei formale și, pînă la un punct, profilul ei. Am schițat cum ar fi posibilă și cum ar arăta ea. Așa ni se pare că s-au înfăptuit filosofiile autentice, de-a lungul istoriei. Iar dacă o filosofie este încă posibilă, ea trebuie să împlinească aceleași condiții și să aibă un același profil. — Dincolo însă de condițiile acestea formale ale filosofiei, permanente ca și chipul ei, stă conținutul ei propriu-zis. *De unde* poate începe, în această din urmă privință, filosofia?

Întrebarea ne-am mai pus-o, deschizînd capitolul precedent; dar aci situația este diferită și întrebarea capătă un alt înțeles. Acum nu mai este vorba de atras o conștiință obișnuită în cîmpul filosofiei și de artătat că orice conștiință poate fi silită să devină una filosofică; ci de atras o conștiință filosofică, una care consimte filosofiei, într-o filosofie anumită, care să fie totuși filosofia. Nu necesitatea filosofiei în general, ci a *acestei* filosofii; deci nu: de cînd începe ea să devină principial necesară, ci pentru ce anume este necesară.

Dar fiind ceea ce este, adică aparent o filosofie particulară, ea trebuie totuși să fie filosofie în genere. În primul caz, cel al stabilirii necesității filosofiei, conștiința trecea oarecum liniar (rațional obișnuit) de la nefilosofie la filosofie, printr-un lanț logic ce pornea, în construcția noastră, de la dezacordul din orice dialog. Acum însă conștiința ar trebui să procedeze în cerc (rațional în sens secund), trecînd de la ideea de filosofie trezită de o situație con-

cretă, la o filosofie, spre a regăsi în ea ideea de filosofie. E o trecere de la libertatea de a alege orice filosofie, spre a ieși din haos, la necesitatea de a se opri la una singură. Filosofia însăși, în întregul ei, se va desfășura deci în cerc. Parafrazănd pe Kant, s-ar putea spune: condiția de posibilitate a filosofiei — cercul — este și condiția de posibilitate a conținutului ei real.

Aceasta înseamnă — rămînînd o clipă încă în problematica formală — că nu poate face filosofie cineva care nu știe că face filosofie. Poți face proză fără să știi ce faci. Poți face știință fără să-ți dai seama exact ce faci; fără să fi vrut, deliberat, să faci știință. Ai fost pus în fața unei probleme (eclipsa), pe care nu aveai cum s-o înlături, cum s-o neutralizezi, decît reducînd-o la știut, adică făcînd „știință”; la fel cum, pe plan tehnic, poți fi inventator științific fără să ai orizontul științific în care se înscrie invenția ta. Poți, mai departe, face poezie fără să știi; după cum poți picta, țese artistic covoare și împodobi cadrul tău de viață fără să-ți dai seama de ce faci (arta populară). Într-un sens și religie poți face fără să știi, ba poate mai ales actul religios se săvîrșește așa. Toate acestea sînt, în felul lor, acte spirituale de primă instanță. — Numai filosoful iese necesar din condiția obișnuită, numai el face proză știind că e proză. (Înțelepciunea populară, sau cea a unui ins cu viață interioară sînt cel mult material pentru filosofie). Numai filosoful face filosofie cu conștiința că face filosofie.

De la această conștiință și pornește el, — căci sîntem în cazul unei conștiințe care a consimțit filosofiei, și care nu mai trebuie convinsă de necesitatea ei. Filosofia îi apare acum ca o soluție pentru haosul logic în care se află. Dar care haos, ce irațional? Cel dedus, cel „de principiu”, la care ajungem în capitolul precedent, pornind de la un dialog de principiu? Oamenii însă sînt efectiv în dia-

log ; rațiunea dialoghează efectiv cu ea însăși. Ni-
meni nu începe o filosofie cu îndemnul : „Spune-mi
orice vrei și-ți voi arăta că pot să te contrazic“, (că
pot opune logos-ului enunțat un logos la fel de va-
labil ; că pot crea haosul logic generator de filoso-
fie). Doar sofistii de speța lui Euthydem vorbeau așa,
dar nu spre a ajunge la filosofie, ci spre a o face
imposibilă. Conștiința filosofică se ivește în prelun-
girea unui dialog *real*, a unor contradicții efective, a
unui haos determinat ; cu alte cuvinte, în prelun-
girea unei situații date. Ea pleacă de la raționalita-
tea posibilă într-un irațional *anumit*. E adevărat,
conștiința își face „singură“ acest irațional ; dar îl
face ducând mai departe un dialog început cu sine,
unul în marginea unei situații date. Ea *a ajuns*, nu
mai trebuie să ajungă la haos logic ; are un haos
logic în față, iar acesta e acum *datul* ei. Conști-
ința filosofică nu mai face acum filosofare asupra
filosofiei (filosofie pentru altul), ci face filosofie pur
și simplu. Cel mult știe că s-ar putea ajunge la alt
haos și pleca de la el. Dar ea *pe acesta* îl are în față,
la acesta a ajuns, cu el filosofează. Dacă logos-urile
teologice sînt cele care se contrazic, atunci ea pleacă
în Evul Mediu de la iraționalul teologic (respectiv
de la „logicitatea“ teologicului) ; dacă sînt în joc
logos-uri ale științei, ce se contrazic, ea pleacă de la
haosul științei ; dacă sînt ale devenirii (cosmice, or-
ganice, spirituale), va pleca de la istorie sau deve-
nirea ei, ca astăzi.

Numai Grecii par, și de astă dată, a nu fi plecat
din nici un punct determinat. Așa cum, pe plan for-
mal, cu Socrate care obliga pe ceilalți să filosofeze,
platonismul ne părea că are libertatea de a pleca
spre esențial de oriunde — întrucît avea de la în-
ceput, în Idee, coincidența realului, a oricărui real,
cu esențialul, — așa apare întrucîtva filosofia greacă
și pe plan de conținut. Ea nu pleacă de nicăieri, de
la nici un haos determinat, parcă. „Din veci era aceea

ce era și-n veci va fi“ începe Melissos ; așa, direct.
Există o anumită puritate filosofică la Greci ; o pros-
pețime a rațiunii, ce pare a pleca doar de la sine.
Abia ivită pe lume, rațiunea ar păstra încă, la Greci,
deprinderea de a se regăsi pe sine prin sine, nu prin
lucruri. Sau atunci, dacă vrei să cauți totuși *împo-
triva* a ce se instituie ordinea aceasta incoruptibilă
a ființei, vei întîlni doar prefacerea lumii în gene-
ral, haosul multiplicității luate în ea însăși, nu cel
dintr-un plan sau altul. Grecii pleacă de oriunde
spre a obliga pe oricine să filosofeze, și pleacă iarăși
de oriunde spre a impune filosofia *lor*, filosofia fiin-
ței. Numai că, nu e un „oriunde“ formal, haosul de
principiu al înțelesurilor despre lume, ci e *haosul
real*, cel la care duce această lume a „generației și
corupției“, oriunde ai privi-o și chiar dacă ai lua-o
în întregul ei.

Momentul acesta de puritate (de „integralitate“) a
filosofiei nu avea să fie regăsit prea curînd. Epoca
culturii grecești se încheie făcînd loc și chiar fă-
cînd posibilă cultura creștină, în sînul căreia filoso-
fia avea să aștepte mult pînă ce ordinea instituită
exterior să lase loc unui haos, unui irațional nou.
Acesta se ivea totuși, odată cu trecerea de la cre-
dință la justificarea credinței, la teologie. Rațiunea
intra astfel în joc și, ca întotdeauna, se dovedea de
grabă a fi rațiunea lui Babel, rațiunea în care se
încurcă logos-urile. Filosofia apare atunci ca nece-
sară spre a aduce ordine în „iraționalul“ trezit de
logos-urile felurite și contradictorii ale teologiei.

Că filosofia pleacă, într-o a doua epocă a isto-
riei ei, nu de la sine ci de la iraționalul teologic,
— nu e decît *un* fel de a regăsi sensul evident al
gîndirii medievale. Și la fel de evident va fi că fi-
losofia se ivește, într-o a treia epocă, pornind de la
realul științei începătoare ; în termenii noștri, por-
nind de la iraționalul la care putea duce la început
știința. *Metodă*, adică drum în haos, a „merge cu

drum“, cum spune și cuvîntul, — aceasta e de la început, cu secolele XVI-XVII filosofia modernă. Dar metoda vrea să fie, la început, nu numai stăpînire a iraționalului prezent, ci și al celui viitor, vrea să fie metodă de invenție, logică de invenție, la Bacon, ca și la Descartes și Leibniz: „De augmentis scientiarum“, aceasta îi interesează pe ei; pe cînd mai tîrziu, cu Kant, metoda se va restrînge la realul științific *existent*, va fi „critică“, preocupată numai de a da un „de *fundamentis* scientiarum“. Pornind de aci, de la metoda critică și necesitatea de a fundamenta știința, va putea deschide Kant era filosofică nouă, dar și calea către un „haos“ nou.

Acum, după Kant și prin el, filosofia regăsea — într-altfel decît la Greci — o anumită stare de puritate a ei, comparabilă, pînă la un punct, cu cea greacă. De astă dată însă nu mai era ființa în joc ci *spiritul*, iar devenirea acestuia sfîrșea prin a fi, cu Hegel, cea a spiritului revelat prin istorie. Plecată de la știință, filosofia modernă avea să se încheie în devenirea istorică.

De unde poate începe acum filosofia? Ea a început ca și de la sine cu Grecii; de la teologie și iraționalul ei, cu medievalii; de la știință și iraționalul ei, cu modernii. Astăzi, ea are în față iraționalul devenirii istorice (care cuprinde și istoria naturii, și istoria spiritului, și cea propriu-zisă, umană). *De la Hegel încoace filosofia nu poate începe decît de la devenire*. Sau, abia cînd a început de aci a re-devenit ea valabilă. Nu numai pentru că Hegel „a făcut posibilă“ filosoficește devenirea istorică, dar și pentru că existența noastră, înțelesurile noastre, cearta noastră, haosul nostru contemporan țin toate, ca niciodată, de istorie și conștiința istorică; de ideea evoluției și de felul cum înțelegem istoria spiritului.

Precumpănirea devenirii istorice este un fapt pe care filosofia îl poate de la început ilustra prin situația ei de acum. Întotdeauna cînd a precumpă-

nit una sau alta din orientările fundamentale ale spiritului uman, ele au tins să-și „anexeze“ filosofia. După cum în Evul Mediu teologia urmărea să-și aservească filosofia; după cum din secolul XVI pînă aproape de zilele noastre știința a năzuit același lucru, la fel astăzi istorismul și istoria înțeleg să reducă filosofia la rolul de „ancilla“. Nu numai că filosofia culturii sau istorismul vor limpede să înglobeze filosofia în relativismul lor, dar chiar istoria reală tinde să anexeze filosofia ca simplă „ideologie“. Filosofiei nu-i revine deci doar rolul de a scoate conștiința din iraționalul devenirii istorice, ci și cel de a se scoate pe sine din istorie și istorism. Dacă ea pornește astăzi de la devenire pentru a introduce rațiune în iraționalul acesteia, o va face spre a o înțelege și domina, nu spre a se pierde și mai rău în ea.

Conștiința devenirii istorice este, în definitiv, ce avem noi peste un Platon și chiar peste un Hegel, la care Spiritul redevenea absolut. Cu ea, numai, putem cuteza să filosofăm dincolo de ei. Chiar știința, de pildă, cu „integrările ei succesive“, nu dă unui gînditor contemporan atît sentimentul că deține mai multe „adevăruri“ decît un gînditor anterior, cît conștiința că perspectiva sa istoric-rațională e alta și că orizontul în care un Aristotel sau un Newton vedeau lucrurile încape acum el însuși într-un alt orizont. S-au întîmplat, de atunci încoace, unele lucruri și s-au adeverit unele sensuri — acesta-i faptul — care au dat umanității „min-tea cea de pe urmă“.

Istoria nu schimbă doar perspectiva de filosofare, ci și *obiectul* de filosofare. Nu mai filosofăm asupra lumii văzute sub unghiul teologic, nici asupra celei văzute sub unghiul pur științific, ci trebuie s-o facem asupra „devenirii istorice“. De aci s-ar putea să izvorască *altceva* pentru filosofie. Evident, nu sîntem nici într-o condiție de puritate a filosofiei, cum

se găsea Platon, și, pînă la un punct, chiar Hegel, la capătul unei adevărate bacchanale filosofice, cum se ivea el. Rațiunea nu pleacă de la sine și filosofia nu se face doar pentru filosofie, ca în ceasurile de exaltare spirituală ale platonismului și, iarăși pînă la un punct, ale hegelianismului. Rațiunea are de înfruntat un irațional anumit. Dar dacă filosofia de azi vrea să fie cu adevărat filosofie, nu trebuie oare ca acel „altceva“ față de filosofii anterioare, pe care ni l-ar da ea, să îngăduie o regăsire a filosofiei în puritatea ei? Și nu s-ar putea, în speță, ca tocmai obiectul cel nou al filosofiei să favorizeze, mai mult decît cele anterioare, o regăsire a filosofiei *perennis*?

Aci ne va duce considerarea condiției filosofiei de a fi, după greci, într-o situație *dată*.

Am văzut că, parafrazînd pe Kant, cercul este nu numai condiția formală a filosofiei, dar și condiția de posibilitate a conținutului ei. Aceasta înseamnă — o arătam — că nu se poate face filosofie fără a ști că faci filosofie. Dar mai înseamnă ceva: că nu se realizează prin filosofie o *evaziune*. Pleci de la raționalitatea dintr-un plan real și te întorci la ea, pentru că ai determinat-o între timp. Regăsești deci planul acela real în logicul, în ordinea lui. Dacă are loc vreo evaziune din el, atunci ea s-a petrecut de la început, fiindcă ai ridicat realul acela la esența lui posibilă; dar mai mult decît ai evadat în primul moment nu vei evada din el; deci, într-un sens, nu-l vei pierde ci-l vei regăsi, (*aufgehoben*, cum spunea Hegel). Toate celelalte forme de cultură — s-o spunem încă o dată — sînt adevărate evaziuni, de vreme ce se desfășoară ca o mișcare sau o ascensiune liniară, în orice caz nu în cerc. Prin știință uiți și pierzi realul de la care ai plecat; el devine cu totul altceva: relație, formulă matematică, simbol; acest altceva va interesa de acum înainte și el se va desfășura pentru sine, uitînd și de

om (iar știința nu va mai regăsi realul decît prin „aplicare“, prin actul de violență, de materializare voită, al tehnicii). Prin artă, la fel, pierzi sensibilul de la care ai plecat; iar ea se va realiza de acum înainte pentru sine, va crea o *altă* lume, prin care poți, dar nu e imediat necesar, s-o înțelegi mai bine pe aceasta („apusul de soare“ pictat, prin care ai putea înțelege mai bine apusul de soare real). Prin religie e cu atît mai limpede că uiți de aci și că te salvezi doar angajîndu-te într-un „dincolo“. Filosofia singură te întoarce *aci*. Dacă ai plecat de la ordinea și explicația posibilă a științificului, vei reveni la ordinea reală a acestuia, adică la lumea privită sub unghiul științei. E izbitor în această din urmă privință cazul lui Kant, care pleacă de la și revine într-un sens la „fizică“. Cercetătorii din ultimele decenii au pus în lumină din plin însemnătatea „Opus-ului postum“ pentru întregirea gîndirii kantiene. Iar însemnătatea Opus-ului poate, firește, consta în aceea că, prin el, Kant încearcă să constituie căutata „doctrină“, să dea, într-un fel, o *metafizică* a fizicii; dar semnificația rezidă, pentru noi, tocmai în faptul că filosoful revine astfel la ceea ce îi era început, fizica, făcînd termen final din punctul de plecare; că dă astfel o *metafizică* a fizicii. La fel făcuseră, poate, Descartes și Leibniz, sfîrșind, primul în viziunea unei *Mathesis universalis*, celălalt într-a unei *Scientia generalis*, cînd nu sfîrșeau în științe particulare.

Filosofia în orice caz, nu este evaziune. Ea pleacă de la și se întoarce la ceea ce este. Dacă a întîlnit pe acest „ceea ce este“ sub forma *devenirii istorice*, așa cum îl întîlnește astăzi, atunci se va întoarce, într-un fel, la devenirea istorică, în înțelesul că va face din ea devenirea însăși. Acesta e obiectul „cel nou“ al filosofiei.

Dar ce invocă, în definitiv, această devenire decît problema cea mare a filosofiei antice, transfigu-

rată, problema temei perennis, care duce la ordinea ființei? Nu sîntem astăzi, prin conștiința devenirii istorice, mai apropiați decît eram prin teologie, sau prin științific, de modalitatea *pură* a filosofiei? Nu regăsim astfel, printr-o conștiință angajată și pornind de undeva, modurile filosofiei neangajate, ale rațiunii care nu pleacă decît de la sine, cum ne părea că se întîmplă la Greci?

Iată perspectiva care se deschide, prin conștiința devenirii, filosofiei. Noi trebuie să facem astăzi filosofie, de vreme ce criza în care umanitatea a intrat singură, la care au dus-o propriile ei idei și sensuri (o criză mai gravă decît cea a științei, sau una agravată tocmai de știință) este atît de apăsătoare. În această criză fără altă ieșire decît cea extremă a filosofiei, în această impuritate a unui haos mai întunecat decît cele ale epocilor filosofice anterioare, filosofia s-ar putea totuși regăsi, în *puritatea* ei.

* * *

Singură filosofia cîștigă astăzi teren. Religia cu greu s-ar putea reface, după încercarea la care a supus-o veacul precedent. Știința, pe de altă parte, a devenit mai puțin sigură de ea, nu numai prin „criza“ ei, dar și prin isprava indirectă făcută în două războaie savant pustietoare ca și prin perspectivele necontrolabile pe care le-a deschis umanității. Civilizația tehnică, la rîndul ei, își vede singură limitele. Toate trei, dealtfel, au început să „filosofeze“.

Rămîne filosofia, care nu s-a refăcut încă în plinătatea ei, ba pare chiar simplu alexandrinism, și care totuși își face din nou loc în lume. Ea singură pare a găsi un „acasă“ în acest haos. De aceea și este ea singura invocată, ori de cîte ori se pune problema unui „sens“ pentru toate acestea. Nu mai există sens religios, științific, civilizatoric, și abia dacă mai există un sens imediat politic și economic

pentru tot ce se întîmplă. Iar în această absență de orice sens, filosofia își poate face apariția; căci ea este, poate: sensul lucrurilor atunci cînd nimic altceva nu mai are sens. Ceea ce rămîne omului după ce și-a doborît toți idolii.

Ce ne oferă istoria trecută? Două filosofii valabile, așa cum se desprind ele din istoria filosofiei: una a ființei, alta a spiritului. Una este orientarea gândirii grecești, cealaltă este, în mare, cea care se împlinește prin idealismul german. Una caută pe ceea ce este, cealaltă pe: cum e cu puțință ceea ce este. Idealul uneia e contemplarea *ființei*, al celeilalte, *devenirea*, istorică sau supraistorică. Una sfîrșește în substanță, dincolo și transcendent, cealaltă în funcțiune, dincoace și transcendental.

Totul se petrece între transcendent și transcendent (acesta înțeles ca „ființă“, doar). Dacă s-a întîmplat ceva în istoria filosofiei, dacă ea nu stă pe loc, nu se învîrtește vicios în cerc sau nu se reduce la cîteva „tipuri“, atunci este procesul acesta — sortit să ducă la filosofia transcendentă (Kant) — proces prin care spiritul a luat cunoștință de sine (Socrate), s-a însingurat de ființă, uneori s-a împotrivit ei, spre a nu se mai putea afirma astăzi fără ea. Astăzi se pune o problemă filosofică nouă — reflectată perfect în istorie — *găsirea unității transcendentului cu transcendentul*.

Evident, problematică transcendentă a conștiinței exista și la Socrate; resturi ale ființei transcendente („lucru în sine“) există și la Kant. Nu se poate vorbi în această privință de o stare cu desăvîrșire pură; dar procesul istoric rămîne: se poate cu adevărat vorbi de „progres al conștiinței în filosofia occidentală“, cum făcea Léon Brunschvicg. Singur exemplul lui Platon ar putea să justifice sentimentul că există ceva extraistoric în filosofie. Dar explicația nu o dă oare tocmai faptul că la Platon transcendentul și transcendentul coincid, în rolul

dublu al Ideii de-a fi totodată dincoace și dincolo de lucruri? de a le face posibile¹, depășindu-le în același timp? Iar în afară de Platon, totul este istoric în filosofie, ca și cum aceasta ar fi manifestarea în timp a transcendentului și apoi a transcendentului.

Totul în lumea modernă, pînă și teologia poate, a dat înțelesul și obligația de a face realul cu puțință prin ultimul. Antichitatea greacă putea evita realul, căzînd uneori în păcatul de a-l părăsi. Obsesia către ființă, care se traduce printr-una către *incomptibil*, a înstrăinat în orice caz mult mai mult de lumea aceasta (etica stoică este, poate, un exemplu; Plotin un altul) decît obsesia creștină a lumii de dincolo, care sluzea pe cea de aci pînă la a duce la întruparea divinului în ea. — În orice caz filosofia modernă s-a trezit cu această problemă, de a da socoteală de ce este *aci*, așa cum este. De aceea ea a pus accentul pe cealaltă misiune a filosofiei: de a face cu puțință lumea de față. Așa s-a înstăpînit în lume transcendentul; și tocmai pentru că transcendentul trimitea la lumea de aci, problematica filosofiei s-a răsfrînt în devenirea istorică.

Poate fi titlul de noblețe al istoriei contemporane, al istoriei propriu-zise, că încorporează cele două sensuri ale filosofiei. Oricît de desprinsă de real ar părea speculația filosofică, ea nu încetează să-l domine, ca fiind tocmai planul în care realul își caută esențialul. Pînă acum filosofia nu putea acționa atît de nemijlocit în istorie, pentru că istoricește transcendentul nu se afirmase îndeajuns. Abia acum poate fi evident cît de mult se mișcă istoria propriu-zisă pe linia filosofiei; acum de la Revoluție și Hegel încioace. Pe de o parte fiecare ins a căpătat de atunci conștiința devenirii istorice,

¹ Lucrarea lui Natorp, *Platos Ideenlehre*, trebuie să fie un statornic prilej de reflexiune, chiar dacă nu e de acceptat, pînă la urmă.

sociale ca și individuale; el nu mai „este“, nu mai aparține unor rînduieli rigide; devine. Pe de altă parte istoria începe de atunci să aibă amploare filosofică, o altă demnitate. Nu mai poate fi vorba de afirmări personale (ultima „persoană“ în istorie este, într-un fel, contemporanul lui Hegel, Napoleon); nici de impulsuri colective străine de „idee“. Niciodată desigur n-a fost altfel, — așa cum încearcă să explice istoricii cu orizont filosofic. Ceea ce aduce însă ceasul cel nou este *conștiința* că ideile funcționează în istorie și prefacerea acestora în consecință. Ar putea părea semnificativ că problematica socială apare cam în același timp cu cealaltă „idee“ a istoriei contemporane, principiul naționalităților. În orice caz e din plin semnificativ că *rațiunea* și dorința de a așeza lumea pe rațiune stau în raport de contemporaneitate cu ideea *libertății*, care abia acum ajunge la o conștiință deplină.

Pentru toate acestea ni se pare că transcendentul („cum e cu puțință ceva“) e cel care a adus, prin virtutea sa de a se angaja în devenirea istorică, prilejul de afirmare. Transcendentul era sortit astfel să dea un alt curs istoriei umane și de a sfîrși prin a o face să dezbată în fapt o problemă de drept. Filosofic: disputa dintre el și transcendent. O vom vedea îndată, tocmai cu *disputa istorică dintre rațiune și libertate*.

Oricum ar fi, trăim de o bucată de vreme, și astăzi tot mai limpede, actualitatea transcendentului. Fără a începe prea de departe, lucrurile încep sigur: de la Kant. Un vizionar contemporan al culturii, Valéry, a putut exclama într-un rînd: Kant, qui genuit Fichte, qui genuit Hegel, qui genuit Marx... Într-o formulă care părea că simplifică prea mult spre a exprima adevărul, era totuși adevărul istoric însuși.

Kant este cel care a dat nu doar nume (în acest înțeles) dar și ființă filosofică „transcendentului“.

Prin el problema filosofiei devenea : cum e cu puțință ceea ce este, sub forma știută : „cum sînt cu puțință judecățile sintetice a priori“. Firește, nu e încă vorba de realul imediat, de concretul individual și istoric ; realul lui Kant este știința lui Newton, anume fizica, sau este actul moral, sau judecata estetică ori teleologică. Dar prin ele se pregătește întîlnirea cu realul. Toate acestea, fizică, etică, judecată estetică, — există, s-au produs. Cum e cu puțință ceea ce este, înseamnă : cum a fost cu puțință ceea ce este. Kant prescrie deci filosofiei rolul de a face posibil în principiu aceea ce a fost posibil în act. Cum ? Pe planul „conștiinței în genere“, prin formele pure ale sensibilității și prin categorii, prin schematismul conceptelor pure și prin tot ce decurge de aci. Lumea, — în speță, la el, lumea cunoașterii, apoi a practicului și a jocului facultăților de cunoaștere în estetic — se recapătă întreagă ; dar exercițiul ei a fost provizoriu suspendat. Aceasta e pentru Kant, misiunea filosofiei : să suspende exercițiul lucrurilor, spre a vedea cum este critic cu puțință.

Fichte aduce un plus, atît în ce privește definirea spiritului cît și apropierea acestuia de real. Cîmpul transcendental, care face cu puțință realul cunoașterii, trebuie el însuși făcut cu puțință. Transcendentalul trebuie lărgit. Spre ce ? Spre o desfășurare a spiritului în care vor fi înglobate și categoriile. Ele nu mai sînt acum compartimente statice ; se ivesc înăuntrul spiritului, prin mișcarea acestuia chiar, care, pornind de la „eu egal eu“ reface întregul univers categorial și, odată cu acesta, țesătura lumii înseși. Transcendentalul e angajat într-o devenire spirituală, într-o procesualitate pură, care nu numai că face cu puțință lumea dar o și face ; o desfășoară în act, în planul practicului. Filosofia este astfel una a spiritului și devenirea acestuia tinde să se acopere cu realul.

Hegel avea să ducă pînă la capăt procesul acesta. La el nu mai e schematism al conceptelor pure, nici simplu schematism al *vieții* pure a spiritului ; realul nu e regăsit în țesătura lui, ci în concretul lui, chiar sau mai ales în concretul istoric. Individualul istoric, pe care-l evitase Kant și pe care nu-l regăsea Fichte, este totuși, cu Hegel, capătul *lor* de drum (în măsura în care desfășurarea dialectică a spiritului dă procesul istoriei, înțeles ca o luare de conștiință de sine a spiritului). Sîntem și la capătul filosofiei, înțeleasă ca filosofie transcendentală. Într-un sens, deci, Hegel avea dreptate să simtă că prin el se încheie filosofia. În fapt se încheia doar o filosofie (în timp ce ecourile ei se prelungesc în fapt).

Dar mai există și o filosofie a ființei (a transcendentului), pe care Kant și posteritatea sa, filosofică sau nefilosofică, au lăsat-o în umbră. Această filosofie a ființei a știut să intre în actualitate. Chiar în privința lui Kant ea a putut să aducă unele revizuri, arătînd că un „Kant metafizician“ nu este chiar atît de lipsit de sens, ba chiar reprezintă o întregire firească a celui recunoscut de obicei în istoria filosofiei. În sensul acesta s-a și pus accentul asupra „Opus-ului postum“ kantian, așa cum arătam mai sus. Mai departe, reacțiunea aceasta a filosofiei ființei față de filosofia spiritului a luat din plin caracterul unei reveniri la ontologie. Iar atunci cînd o ontologie valabilă n-a putut fi obținută, fie din lipsa de suflu a epocii, fie din lipsa de instrumente — căci este fără îndoială nepotrivit să cauți ființa cu limbajul teoriei cunoașterii¹ și transcendentul cu terminologia transcendentalului, — năzuința către o filosofie de alt tip, una a ființei, s-a exprimat cel puțin printr-o conștiință adîncită a omului contemporan, prin insatisfacțiile și refuzurile lui.

¹ Cazul Nicolai Hartmann.

Dar oricare ar fi pe plan teoretic reacțiunea unei filosofii a ființei față de cea a spiritului, ea s-a făcut hotărît resimțită pe plan istoric. Există într-adevăr două valori, două exigențe fundamentale ale ființei umane : rațiune și libertate, manifeste, de aproape două veacuri, în istorie. Ele ne par din plin a se lega respectiv de filosofia spiritului și de filosofia ființei, *rațiunea* fiind spiritul însuși în timp ce *libertatea* este felul în care gândirea modernă își pune — din perspectiva spiritului totuși, perspectivă în care vrînd-nevrînd ea se află — problema ființei. Libertatea reprezintă ființa, nu atît în ce este ea, nu atît ființa ca ființă, cum voiau anticii, cît în ce poate fi ea; deci, într-un sens, ființa în devenire. Ea este exigența subiectului de a putea „să devină ceea ce este”; de a nu fi supus unei necesități oarbe, mecanice, ci de a fi cu adevărat „pentru sine”, liber.

Aceste două exigențe, răsfrînte în istorie, erau solidare în timpul Revoluției franceze. Rațiunea era cea care adusesse în lume mesajul libertății, iar acum libertatea era cea sortită să instaureze rațiunea în lumea istorică. Numai că nu s-a întîmplat așa. Și încetul cu încetul rațiunea și libertatea au suferit o deplasare de sens. Ele au devenit conservatoare, în loc să fie și mai departe revoluționare, așa cum erau atunci nu numai la nivelul istoriei dar chiar în concepția filosofiei (ideea libertății în romantismul german, de pildă). Astăzi, în schimb, ele sînt conservatoare chiar pe plan de filosofie. Rațiunea și libertatea au devenit lozinci ale prudenței însăși.

Sau dacă rațiunea funcționează efectiv, ea nu mai este aliată cu libertatea, așa cum era în timpul Revoluției. În perspectiva filosofiei, totuși, orice rațiune adevărată ar trebui, pînă la urmă, să suscite din sînul ei libertatea; la fel, orice libertate autentică ar trebui să poată duce la o orînduire rațională. Ce se va întîmpla atunci pe plan istoric? Nu atît con-

flictul dintre lumea istorică a rațiunii și cea a libertății este hotărîtor, cît *conflictul din sînul fiecăreia dintre valorile sau lumile acestea*. Și, în realitate, conflictul dintre ele două nu este, poate, decît conflictul fiecăreia cu ea însăși. Care se va regăsi întîi în integritatea ei? — Iată, astfel, o promisiune de măreție, în lumea contemporană, care ar putea răscumpăra neîmplinirile ei.

Dar este atît de limpede că rațiunea și libertatea trebuie să se regăsească? Poate fi adevărat, pe plan filosofic, că transcendentalul și transcendentul sînt sortite coincidenței? Se pot reîntîlni cele două filosofii, a spiritului și a ființei? Nu sînt ele, dincolo de exemplul nesperat al lui Platon, ireductibile? Aici sîntem, pe plan de gândire — și pe acest plan se joacă partida. Toate sfîrșesc la problema: dacă e posibilă o filosofie a spiritului care să fie și una a ființei, dacă e posibilă coincidența transcendentalului cu transcendentul. Tot ce nu ține, direct ori indirect, de o asemenea întrebare este respins astăzi în pură biologie. Cine nu filosofează este, mai mult decît oricînd, o ironie a istoriei.

Despre cele două deveniri

AM COBORÎT CU ADEVĂRAT ÎN ISTORIE ȘI ÎN „iraționalul“ ei? Nu am putea s-o spunem. Dimpotrivă, paginile de mai sus, pornite de la schemele filosofiei, nu par decât să fi atins ușor apele istoriei, spre a reveni la acele scheme, de care în realitate nu se depărtaseră nici un moment. Am putut împleti istoria și filosofia în așa fel încât prima să nu fie decât „reflexul“ celei de-a doua. Dar chiar dacă în conul de lumină proiectat de filosofie asupra istoriei contemporane aceasta și-a putut găsi o explicație pentru ce a fost și este încă, substanța ei vie nu se va recunoaște ușor în lumea fantomatică a ideilor și a simetriilor abstracte („rațiune“ și „libertate“).

Conștiința modernă a voit mai mult decât atât. Și nu numai conștiința obișnuită, ci și cea filosofică a lumii moderne. Omul modern s-a arătat încă demult (de la Renaștere) însetat de individual, de concret, de ce se întâmplă aci. În lumea antică, individualul ca atare era refuzat, în așa măsură încât se putea institui, cu grecii, o lume ideală deasupra celei reale, lumea mitologică, și o structură ideală deasupra ordinei sau dezordinei reale, lumea prototipurilor. Dar conștiința modernă a denunțat o asemenea pornire ca o „evaziune“. Și cu atât mai mult îi va fi părut evaziune din lumea aceasta orientarea creștină (chiar dacă, în felul ei prin teologie, ea era sortită să se apropie de concretul uman).

Pentru omul modern știința la început cel puțin, viața socială, istoria, toate aveau să fie o conversiune înspre aci, înspre ce este și ce se întâmplă. Faptul pozitiv al științei, imediatul naturii, experiența vie

a societății, actualitatea istoriei, — aveau acum să educe într-altfel ființa umană. Lumea nu mai era contemplată (theoria) în prototipurile ei, deci făcută străvezie; nu era nici transfigurată de vreun sens divin. Era văzută acum, nu străvăzută. Ochiul, el este „organul principal“ al prototipului de om modern, Goethe. Anticii aveau și ei văzul pe primul plan, dar văzul lor era pentru eidos, tip. Obiectul științific, în schimb, trebuie văzut: în laborator, sub microscop, sau sub lunetă; natura trebuie văzută direct, nu numai de naturalist, dar și de artist sau omul de rînd; societatea trebuie văzută și ea în varietatea moravurilor ei, în ce e dincoace și ce e dincolo de Pirinei; istoria trebuie văzută, de observatorul care o află în documente, sau și mai bine, de cel care o „trăiește“ direct. Ce este, ce se întâmplă efectiv contează.

O asemenea orientare către imediat și concret, către un sensibil de un fel ori altul, era sortită să sensibilizeze în chip deosebit omul modern, în relațiile lui cu lucrurile și cu lumea. Era, pentru el, o adevărată școală a sensibilității. Știința avea pînă la urmă, e drept, să se piardă în teoreticul și abstractul ei, dar tot restul, inclusiv prima orientare a științei, cea către pozitivitate, dădeau subiectului uman o receptivitate și o excitabilitate nouă. Să fie aceasta obîrșia romantismului modern? În orice caz era obîrșia acestei stranii apariții literare, *romanul*. Nu simțim întotdeauna îndeajuns cîtă schimbare arată și cîtă schimbare aduce, prin forța sa educativă, în conștiința modernă, romanul acesta sărăcit de suflu epic. Lumea, în tot ce este, în tot ce se întâmplă în ea, începe să aibă greutate și preț. Totul vine să facă apel la interesul nostru conștient; nimic, oricît de nerealizat ar fi, nu se mai vrea lăsat uitării. Lumea reală devine ca o fantastică lume de torsuri, jumătăți de vieți sau vieți singulare, care bat toate la poarta literaturii și a conștiinței: „ex-

plicați-mă și pe mine !” E un adevărat târg al deșertăciunilor aici, unde fiecare lucru și fiecare viață își istorisește povestea. Dacă în orice lucru e o formă de Eros, atunci Eros-ul acesta vulgar, Eros-ul pandemian, era cel care trebuia să dea măsura sensibilității moderne.

Așa s-a întâmplat că s-a putut trece de la individualul Renașterii, care era încă tipic sau putea încă trimite la o lume de prototipuri, la individualul netipic din secolul al XIX-lea și de azi. De aci a putut veni, în sensibilitatea modernă, interesul pentru singular și „autentic”, interesul pentru uritul lumii, pentru răul ei, pentru întunericul din ea. Dostoievski și filosofia corespunzătoare ethos-ului acestuia au încetățenit, la un moment dat al culturii europene, convingerea că în *întunericul* lumii, mai ales în el, stă cheia existenței. Totul a putut astfel căpăta dreptul la viață și valorificare, în primul rînd nerealizatul, nedesăvîrșitul. Și nu încapă îndoială că s-a înțeles mult pe linia aceasta : s-a înțeles în definitiv lumea, în larvarul, în haosul germinativ, în originarul, în nu-încă-întrupatul ei. Există o lume a zămisirii, a facerii, și totul este în zămislire, în facere și desfacere. Nimic nu părea să împiedice facerea să se substituie ființei.

Ce altceva ar trebui să fie filosofia, după conștiința modernă, decît o Carte a Facerii, o Geneză ? Ea ar urma astfel să dea socoteală de lumea germinației, să fie în colcăitul acesta al posibilelor (cum vrea existențialismul, rău înțeles poate). Iar dacă nu poate da socoteală, cu atît mai rău pentru ea : va veni o altă conștiință decît cea filosofică, ni se spune, va veni una care s-o înglobeze și pe ea, conștiința *istorică*, în sinul căreia să țină, pe cît pot ține, toate aceste faceri și desfaceri. Căci filosofia — simte conștiința modernă, și fără îndoială că simte bine de astă dată — își legase destinul de ființă și de cunoașterea ei. Dar ce este ființa ? Ce

este, pe lume ? Nu este nimic ; totul devine, adică se ivește, se prefăce și piere. Și filosofiei i se întâmplă așa. Și sistemului solar i se întâmplă așa. Heraclit (așa cum îl înțelege conștiința modernă), avea dreptate ; totul curge. Cine vrea să dea socoteală de ceva, să dea socoteală de curgere.

Ciudățenia, și în fond consecvența lumii moderne, este că nu doar pe linii nefilosofice duce la această lume a facerii, pe care numai istoria sau oarba devenire o pot cuprinde și descrie, dar chiar prin filosofia ei. E ceva care reiese limpede din situația lui Hegel. La prima vedere cel puțin, poziția lui Hegel apare astăzi ca destul de curioasă. Tocmai Hegel, care-și inaugura cariera filosofică, în disertația sa „De orbitis planetarum”, surprins că Cicero elogiază pe Socrate pentru că a coborît filosofia din cer pe pămînt, tocmai el avea să coboare filosofia în istorie. Și situația curioasă în care ajunge astăzi Hegel se poate rezuma în cîteva cuvinte : dacă filosoful a avut dreptate cu desfășurarea istorică de pînă la el, atunci ce s-a întâmplat *după* el, cu el însuși, este adevăr hegelian încă. Fiindcă, dacă accepți istoria aceasta ca valabilă filosoficește, atunci și post-hegelianismul continuă să fie valabil și necesar. Lucrurile nu puteau fi deci decît ceea ce au fost, iar hegelianismul nu putea duce decît unde a dus.

Nu cumva capcana în care se prinde, cel puțin aparent, Hegel, e capcana oricărei filosofii moderne ? Dacă definești filosofia drept act postum, drept luare de cunoștință și fundamentare a ceea ce a fost, atunci tot ce este ar putea, avînd sorti să devină un „a fost”, să oblige filosofia ; chiar și nefilosoficul. De la Kant încoace, filosofia își pune problema justificării legale : „quid juris” în cele ale cunoașterii, comportării etice și creației estetice. Ea este „tribunalul” în fața căruia compare cultura ; și ea dă doar stările de drept. Cu Hegel — și nu numai cu el — stările de drept coboară și mai adînc, pînă la rea-

lul istoric, cu alte cuvinte stările de drept se acoperă cu stările de fapt. Dar pe linia acestei ispite unde mai este oprire? Nu cădem în tirania stărilor de fapt? Nu sfîrșim atunci prin a spune că tot ce se întîmplă are, trebuie să aibă, sens filosofic?

În felul acesta filosofia regăsea, pe propriul ei cont, „concretul“ conștiinței moderne. Ea singură simțea că trebuie să se intereseze exclusiv de ceea ce se face, să devină o carte a Facerii. Și dacă nu reușea, atunci consimțea să devină ea însăși un moment în această facere și desfacere a lumii; consimțea să proclame ceva mai adînc decît ea, care o purta pe ea însăși: devenirea istorică. Pentru prima dată filosofia întîlnea astfel un irațional care să nu-i fie străin, ci să fie propria ei substanță. Față de iraționalul filosofiei antice, ca multiplicitate haotică a lumii, față de iraționalul medieval, ca haos al logos-urilor teologice, față de cel modern, ca date științifice, filosofia putea reuși ori nu, era ori nu posibilă. Ea stătea față de aceste iraționaluri. Acum iraționalul devenirii istorice pare a fi propria ei substanță (căci și ea este în istorie). Iar ea nici nu reușește, dar nici nu dă greș; în același timp nu este și este posibilă. De aci toate filosofii acestea contemporane, care sînt și nu sînt filosofie; (filosofia culturii, a unei culturi în care apare la un moment dat și filosofia; sau filosofia istoriei, a acelei istorii care generează și sugrumă totul, chiar și filosofia). Ar exista ceva mai adînc decît ea. Nu e ceva străin, care să-i reziste ori nu. Ea însăși e angajată într-o facere și desfacere mai vastă, pe care o explică pe cît poate (ca fiind „conștiință“ a ce se face), dar care în orice caz o explică pe ea.

În această lume a Facerii stă deci iraționalul istoriei, în care se cufundă cu adevărat filosofia de astăzi. Dacă ea va înțelege facerea, nu va fi doar posibilă, ca în trecut, ci se va înțelege și pe sine; nu va „introduce“ doar rațiune în irațional, ci va și fi

iraționalul ca rațiune. E adevărat că ea a putut ajunge, chiar prin conștiința istoricității ei, la un fel de înțelegere a iraționalului facerii istorice; la o lume care se face la lumină, dialectic și necesar; sau una care se face undeva în întuneric și apare la lumină cu filosofie cu tot. Dar de fiecare dată, cu fiecare fel de a înțelege facerea, nu se mai înțelege pe sine ca filosofie (cu excepția lui Hegel), nu rămînea filosofie. Iraționalul devenirii istorice, cel pe care-l are azi în față filosofia, este sau o pierdere definitivă a acesteia, sau prilejul, unic pînă acum, dincolo de spontaneitatea creației filosofice grecești, de a se institui în chip sigur.

Sîntem acum cu adevărat în iraționalul devenirii istorice, în lumea stărilor „reale“, în zămislirea și facerea acestor stări. Nu doar istoria filosofiei ne-a adus aci, ci istoria, realul, stările de fapt. Ele ne-au adus și ele ne opresc acum, așezîndu-ni-se în față. Ele pretind a fi viața lumii, viața filosofiei, ca și viața fiecăruia. Că aceste stări de fapt nu sînt în realitate decît stări de drept (Hegel)? Poate va fi așa, poate nu. Dar Hegel cobora de la filosofie la istorie, iar acum nu mai se poate încerca decît calea întoarsă, de la devenire istorică la filosofie. După Hegel nu se mai poate filozofa ca Hegel. Sau nu mai filozofezi, — îl crezi adică pe el cum că încheie ciclul filosofiei, — sau o faci pornind de acolo de unde te-a adus pînă și el. Noi sîntem aci, prin Hegel și prin conștiința modernă, cu facerea aceasta față în față. Dar ce este facerea?

Să deschidem atunci Cartea Facerii. — De la început e limpede că facerea nu poate însemna un singur lucru. Într-un prim înțeles, ea trebuie să fie naștere, aducere a ceva pe lume („faceri“ în limba română). Într-adevăr, dacă lăsăm de o parte sensul demiurgic de creație și deci presuposiția unui Creator, dacă privim Cartea Facerii nu drept una a celor „de făcut“, ci a celor ce „se fac“ pur și simplu,

atunci ea este o *généซิส*, naștere. Dar *généซิส* înseamnă și devenire în limba greacă; și nu e un sens adăugat, căci termenul de „devenire” vine de la *gignomai*, a se naște. Iată de la început facerea înțeleasă ca ivire pe lume și ca fiind astfel *devenire*. Încă de la primul ei înțeles tema facerii apare ca o promisiune pentru filosofie. Căci n-a fost oare întotdeauna devenirea, luată în general, o cheie pentru filosofie, dacă aceasta trebuie să lămurească problema ființei? Și n-a filosofat în orice caz împotriva *acestei* deveniri, înțeleasă ca naștere și lume a generatului, gândirea greacă?

Dar există un al doilea înțeles pentru „facere”, și el va însemna iarăși devenire. Facerea trebuie să fie și *prefacere*, trecere dintr-o stare într-alta, schimbare. De astă dată iată-ne din plin în lumea devenirii, nu numai în înțelesul ei antic, de lume a născutului, dar în sens larg modern (poate nu și în sens bun filosofic). Lumea prefacerii este lumea devenirii celei fără de început și fără sfârșit. Totul este în *prefacere*, totul e în pierderea aceasta a facerii, acum. Ceva se schimbă în altceva, pentru a se schimba mai departe. E adevărat că devenirea pare a implica un sens, o orientare posibilă, pe când *prefacerea* n-are nici unul, e neutră, o efervescentă oarbă. Etimologic, devenirea are sensul prefacerii de sus în jos (*de-venio* în latinește); filosofic, în schimb, are uneori sensul unei desfășurări de jos în sus, un sens ascendent. Dar „*prefacere*” e totuși un sens bun pentru gândirea istorică modernă, care s-a străduit tocmai să neutralizeze sensul posibil al devenirii; s-o facă nici regresivă, involutivă, nici ascendentă, evolutivă, ci orizontală, pură și simplă, oarbă; să-i dea sens de întâmplare, *geschehen*, *Geschichte*. Limba noastră, însă, are un termen și mai sugestiv; e expresia de : petrecere. Petrecerea lucrurilor indică, prin chiar formația cuvântului, că e vorba de o trecere, de o pierdere a lucrului ce se petrece.

Și ce înseamnă în definitiv trecerea unui lucru într-altul? Este oare simpla trecere a stărilor lui într-altele, simpla sa *prefacere* lăuntrică? Dacă e vorba de o pierdere a lucrului ce se petrece, nu ar putea fi și pierderea lui ca întreg într-un altul?

Iată cum facerea singură, luată ca *prefacere*, duce la un al treilea și ultim înțeles pentru ea, cel de *des-facere*. Facerea lucrurilor ajunge să fie, până la urmă, și o desfacere a lor. În *prefacere* pură și simplă era parcă, printr-un chimism anumit, o simplă trecere de la o stare la alta. Aici, în petrecere (care duce la „petrecanie”), e ca și trecerea unui real într-altul; și mai ales înțelesul acesta din urmă este cel obișnuit al devenirii. Prin devenire realul se face capabil de multiplicare; prin *prefacerea* sa lăuntrică se face apt pentru *prefacerea* sa în altul. Toată năzuința a ceea ce intră în devenire (deci nu și a naturii moarte, care se schimbă dar nu are devenire decât metaforic) ar fi de a reproduce, pe planul lui, lumea. Așa cum, în regnul vegetal, planta se dezvoltă și „*preface*” până ce, prin sămânță, devine aptă pentru *prefacerea* finală într-alta; așa cum devenirea în regnul animal nu înseamnă nici ea decât *prefacerea* de sine și maturizarea în vederea procreării altuia; așa și pe plan omenesc, toată devenirea individuală ar părea sortită să obțină treapta de pe care să fie posibilă trecerea în altul. E peste tot în fire un Eros multiplicator; dar nu numai în ordinea bios-ului, ci și în cea a vieții umane superioare. Toată tendința noastră, în cultură de pildă, pare a fi de a multiplica și trece altora: cunoștințe, civilizație, bunuri, viață. Deveneria noastră lăuntrică n-ar sluji nici ea decât idealul devenirii în celălalt.

Din perspectiva acestei deveniri ca Eros multiplicator, Max Scheler avea desigur dreptate să lege suferința deopotrivă de dragoste și moarte. Așa cum moartea este sacrificiul individului organic pentru

propagarea speciei, suferința, spune el, este sacrificiul părții către tot, a valorii inferioare către cea superioară. Durerea și suferința se justifică deci ca sacrificiu. Altfel, spune Scheler, ele ar reprezenta un „scandal”; și doar prin înțelesul acesta, adus de creștinism, e posibilă după el o Theodicee a suferinței. Dar firește, pentru ca sacrificiul față de întreg să aibă un sens, trebuie să fie vorba de un întreg „organic”. Iar în această perspectivă, dragostea este cea care creează prima condiție de „sacrificiu”, fiind deci legată cu durerea și moartea. Fără durere și moarte, spune Scheler nu încap dragostea, așa cum nu e comunitate. Din comunitatea dragostei iese comunitatea suferinței. Iar suferința, înțeleasă ca sacrificiu, devine o „prietenă” nu o dușmană a sufletului, o sursă de înnobilare a lui.

Ce este în viziunea aceasta? Este, desigur, mult creștinism; este un fel de demnitate umană, — dar toate din perspectiva unei deveniri într-o moarte, a *devenirii într-o devenire*. Cu o asemenea devenire va opera întreaga filosofie apropiată nouă. Nu numai Scheler și organicismul spiritual, dar Dilthey și tot istorismul contemporan, sau filosofia culturii în întregul ei, țin de la același concept al devenirii. Iar cuvântul cheie l-a spus de bună seamă Goethe, a cărui viziune stă întreagă și poate cade întreagă cu acest sens al devenirii: „stirb und werde”. Cine vrea să înfrângă o întreagă orientare în filosofia nouă trebuie să înceapă cu Goethe. Un „Antimodern” nu poate fi decât un „Anti-Goethe”.

Am revenit la filosofie și istoria ei, dar în realitate sîntem tot la problema cea mare a conștiinței moderne, la iraționalul ei; facerea. Am văzut acum ce înseamnă aceasta din urmă: ea înseamnă și face și prefacere și desfacere; adică și geneză și desfășurare de viață și pierdere (sau „împlinire”) în moarte. Iar de fiecare dată, cu fiecare sens al ei, facerea este *devenire*. Sîntem astfel, cu iraționalul mo-

dern al lumii ce se face, în miezul filosofiei. Iraționalul devenirii înecă, sau face cu adevărat posibilă filosofia. Și acum, după ce am desprins cele trei accepțiuni ale devenirii, putem vedea perspectivele ei pentru gîndire.

Aici se hotărăște tematica filosofiei, cel puțin în perspectiva de astăzi, cînd trebuie să aflăm un sens rațional pentru devenire, de o parte, ființă de alta. Este devenirea irațională pînă la capăt, în oricare din sensurile ei? Dar, pentru a fi posibilă și altfel decât ca eleatism, gîndirea *trebuie* să accepte devenirea; aceasta *poate* fi rațională, într-un sens ar putea fi chiar rațiunea în desfășurarea ei (cum voia dialectica hegeliană). Ce nu poate accepta rațiunea este, ca sens unic al devenirii, devenirea într-o moarte. Există un singur irațional care rezistă rațiunii: e neființa, neantul. Iraționalul devenirii poate fi supus rațiunii, este rațiunea; dar numai acela al devenirii care ține. Rațiunea înțelege totul și se recunoaște în tot ce este, în tot ce are ființă. Nu se recunoaște în neființă. O poate pune, o poate gîndi ca termen limită, o poate împleti cu ființa („în jurul oricărei ființe e o imensitate de neființă”, spunea Platon) sau poate înțelege de ce, în „amestecul” de ființă și neființă pe care-l trădează de obicei lucrurile lumii acesteia, este aproximație de ființă, sînt grade de ființă. Dar rațiunea nu și-o poate însuși. E adevărat că, într-un sens — în perspectiva rațiunii formale — neantul e mai „rațional” decât ființa: e abstract, omogen, indiferent, adică exact ce pare să vrea de obicei rațiunea, cîmpul ideal pentru exercițiul ei formal. Dar așa vrea rațiunea nefilosofică, rațiunea intelectului, cum s-a spus uneori. Rațiunea filosofiei caută tocmai densitatea și concretul, diferențierea mergînd pînă la contradictoriu. Ea nu se sperie de acest irațional al primei rațiuni, ci se desfășoară pe sine odată cu el. Singurul ei irațional este neființa. Ea nu poate fi organul neființei.

Greșeala conștiinței moderne nu este, atunci, că pune prea jos devenirea; dimpotrivă, ar putea fi triumful ei și astfel calea pentru regăsirea conștiinței a filosofiei, obținută ca și spontan în epocile de puritate filosofică. Greșeala este că acceptă necritic devenirea și că sfârșește astfel prin a consimți devenirii într-o moarte sau simplei devenirii într-o devenire. În termenii noștri, nu devenirea ca prefacere ci ca desfacere primejduiește gândirea filosofică. Iar gândirea modernă, aceasta s-a grăbit să aducă: ethos-ul morții. Conștiința filosofică știe să dea un sens pozitiv îngrădirii, o vedeam bine, dar numai într-un cânt îngăduie trecerea spre ceea ce este. Sensul pozitiv al îngrăditului ca îngrădit și pieritorului ca pieritor este, filosoficește, non-sens sau calea spre scepticism. Că într-adevăr lumea aceasta pierе și că trebuie înțeleasă așa cum este ea, pieritoare? Da, dar nu o vei înțelege în ce încetează să fie, ci în ce este. Ea este, spre a vorbi limbajul filosofiei de azi, ceea ce-va-înceta-să-fie; și din acest destin de îngrădire filosofia va scoate pe ceea ce este.

Dacă filosofia a avut dreptate — și nu de la Kant ci într-un fel încă de la Socrate — să coboare pe pământ, să dea socoteală nu numai de incoruptibil ci și de realul coruptibil, în primul rând de realul uman în destinul său coruptibil, atunci realul uman, în devenirea lui, a putut la un moment dat avea dreptate împotriva filosofiei. S-a putut lipsi de ea; a putut-o suprima, spre a o face să renască în cine știe ce raționalitate provizorie, care să se reia la nesfârșit. Deci *stirb und werde* ar fi valabil și pentru filosofie. Coborâtă pe pământ, filosofia ar împărtăși astăzi soarta celor ce trec și se petrec pe pământ. A voit să înțeleagă realul și s-a înțeles pe sine ca întâmplare înăuntrul realului. Așa trebuie să sfârșească oricine consimte filosofiei devenirii și nu are despre devenire un concept mai bun decât cel de generație și corupție.

Și cu toate acestea devenirea este temă centrală în filosofie. Filosofia se petrece pe pământ și în jurul devenirii; aceasta a fost întotdeauna o cheie pentru cea dintâi. S-a putut face constatarea că atât filosofia greacă cât și cea a idealismului german s-au constituit în marginea problematicei devenirii: cea veche refuzând devenirea, cea modernă integrând-o. Și am văzut că era firesc ca devenirea să joace un rol atât de mare. Dar în căutarea ființei, cum a fost întotdeauna, să nu-i fi rămas filosofiei în mâini decât conceptul necritic sau, și mai rău, faptul brut al devenirii, tocmai opoziția față de ființă? Atunci aceasta ar putea fi explicația căderii de la filosofie la nefilosofie: înstrăinarea de ființă. Sau mai precis: pierderea în acea devenire care înstrăinează de ființă. Trebuie să existe și un alt înțeles pentru devenire, dacă filosofia are sens dincolo de hieratismul antic și de impasul relativist modern; dincolo de ființa absolută și de devenirea absolută. Între Parmenide și Heraclit (cel atât de drag lumii moderne) se joacă permanent destinul filosofiei.

Dar Grecii înșiși aveau sau presimțeau un alt tip de devenire. Opuându-se acestei devenirii ei au dat peste o alta. Ideile platoniciene, de pildă, nu au „geneză“, nu au devenire în sensul acesta obișnuit, dar au și ele o formă de „mișcare“. O spune hotărît *Sofistul*, care instituie tocmai ca primele trei genuri: ființă, mișcare și stare; adică ființă, devenire și ne-devenire. Și pentru el așa dar filosofia este în primul rând reflexiune în jurul problemei ființei și a devenirii. Dar devenirea nu este doar o Idee între Idei; este, ca și ființa, o Idee care se amestecă tuturor celorlalte Idei (254 d), cu excepția doar a contrariului ei. Toate Ideile au o devenire, dar de astă dată nu mai e „*génésis*“, ci „*zoé*“ (248 d): nu mai e vorba de naștere și moarte, de devenire fără de ființă, ci de o devenire de tip superior, una într-o ființă. Fără îndoială, chiar dacă conceptul de „*zoé*“ reapare stă-

ruitor la Plotin, ar fi greu de acceptat că spiritul grec a făcut conștient din el o *gênesis* bună, valabilă. Totuși este semnificativ că s-a simțit și acolo nevoia devenirii, după ce fusese proscrisă, și că termenul obișnuit nu putea exprima just lucrurile. (De altfel și în limba germană s-a simțit uneori nevoia schimbării termenului: v. *Sein und Lebendigkeit*, în loc de *Sein und Werden*, studiul lui H. Heimsoeth. *Lebendigkeit* ar corespunde pe deplin lui *zoé*). Dacă este adevărat, spuneam, că problema ființei este cea mai însemnată a filosofiei, e poate tot atât de adevărat că nu e de întreprins decât pe linia devenirii. Ce înseamnă de pildă teza lui Heidegger cum că nu se poate revela ființa decât în orizontul temporalității? Nu e temporalitatea „formă” a devenirii? Ea reprezintă poate aceeași problemă — mai angajată de astă dată în ființa umană — ca în *Sofistul* lui Platon, cu citatul căruia își deschide Heidegger dezbaterea. Și ea este, în orice caz, expresia exigenței permanente a filosofiei de a căuta ființa în perspectiva unei forme de devenire.

Numai că există o devenire fără de ființă și una întru ființă. Pentru filosofie lumea nu este o eternă reluare (devenire întru devenire), dar și o împlinire. Față de tendința firii, care în mod normal e și a omului, de a înmulți substanța și sensurile lumii, neputându-le împlini într-un fel; față de tot ce este soluție de amânare în lumea aceasta, filosofia trebuie să aducă o conștiință a posibilității de împlinire. Totul e deci ca devenirea să fie întru ființă și nu alături și împotriva ei; să fie de creștere și nu de pierdere, de înstrăinare. Cu alte cuvinte: ființă și devenire trebuie să înceteze de a fi două moduri ontologice opuse, cum sînt prea des în filosofia modernă.

Că în filosofia greacă cel de al doilea sens al devenirii stăruia și că ea este astfel nu numai o filosofie a ființei (eleatismul) ci și una a devenirii întru

ființă, o dovedește oricînd poziția centrală, în sînul ei, a Eros-ului. Într-adevăr, chiar cei care contestă existența unei problematice a devenirii la antici trebuie totuși să recunoască rolul jucat de tema Eros-ului. Dar Eros-ul este — și nu numai la greci — expresia mitică a devenirii. Devenire și Eros se acoperă atît de bine încît cele două deveniri se traduc prin *cele două forme de Eros*: unul care e legat de suferință și moarte (cum e în viziunea modernă, în speță cum arăta, sugestiv dar parțial, Scheler) iar alt Eros care e legat de plenitudine. Așa va fi în „*Theogonia*” lui Hesiod, unde Eros-ul nu are progenitură (e singurul dintre zeitățile prime care n-are progenitură) și nici nu duce la procreație, la devenire întru devenire; ci o altă zeităte, una inferioară, Philotes, fiică a Noptii, aceasta vine să sporească ființa lumii, făcînd să se împreuneze cele sortite procreației¹. Dar ciudățenia e că prin Philotes se întovărășesc și procrează divinități chiar de rang superior și anterioare ei în ordinea creației. De aceea, mai tîrziu, chiar la greci, Eros-ul va avea și cealaltă față, de tipul genezei; el însuși va fi cel care să facă posibilă o devenire prin naștere. În orice caz cu Platonul din *Symposion* tot Eros-ului, acestei zeități originare, îi va reveni rolul de a duce la procreație, el fiind nu numai fiu al plenitudinii, ci și al insatisfacției. Ba de astă dată, în *Symposion*, Eros-ul ar putea părea că trece cu totul de partea devenirii celei joase, procreative. Dar va fi așa numai pentru cel care străbate cu un ochi modern, neatent asupra spiritului grec, paginile lui Platon. Căci e de ajuns să fi prins sensul Eros-ului din *Lysis*-ul aceluiași Platon; e de ajuns să vezi, chiar numai din *Symposion*, că Eros-ul nu se ivește între sexe decât ca expedient pentru setea de eternitate și că dragostea între sexe face adesea loc, la greci, unei alte dragoste, fără

¹ Plotin va spune, de aceea, că în cer nu sînt căsnicii. (Enn, III, 5). Doar oamenii și cele ținînd de *gênesis* cunosc așa ceva.

progenitură posibilă ; e de ajuns să știi că erotismul grecesc nu e erotică (și pre-freudism), ci mergea pînă la un Eros cosmogonic, spre a percepe sensul întreg, indoit, al Eros-ului.

Devenirea întru ființă nu este astfel numai o posibilitate filosofică, un simplu ideal etic sau supra-etice. Zeii mitologiei încorporează din plin un asemenea tip de devenire : ei *au* o devenire, viața lor se prefăce, se petrece într-un fel, fără să treacă totuși. Dar aici sîntem pe planul idealului, iar devenirea întru ființă nu e un simplu ideal uman. Ea este o stare de fapt a condiției umane. Dacă acel „quid juris“ al filosofiei moderne, care ar duce la ordinea de drept a dialecticii, tinde să se acopere cu o ordine de fapt, el nu poate, spre a rămîne filosofic, decît să se acopere cu această anumită ordine de fapt, a devenirii întru ființă. Dialectica hegeliană ar avea în ea pierzania, dacă efectiv s-ar angaja pe linia devenirii fără de ființă. Trebuie însă o dialectică a împlinirii și nu a extincțiunii lucrurilor, iar ea poate fi încă hegeliană, dacă aceasta e desprinsă de devenirea nefilosofică. În orice caz, în afara dialecticii, întreaga filosofie contemporană, aproape, ni s-a părut dominată de același ethos al pierderii, de care răspunde în primul rînd Goethe.

Acum din nou filosofia modernă și cea greacă apar în opoziția lor. Căci refuzînd devenirea, filosofia greacă a purificat-o, a regăsit celălalt sens al ei, de vreme ce la o formă de devenire tot trebuia să ajungă, dacă nu înțelegea să rămînă în eleatism ; pe cînd filosofia modernă a încercat să integreze devenirea, dar astfel și-a degradat devenirea ei pură într-una istoricistă, multiplicatoare. Grecii pleacă de la accepția proastă a devenirii și dau peste cea bună, modernii pleacă de la cea bună și sfîrșesc în cea proastă.

Dar de ce devenire proastă și bună cînd amîndouă sînt „reale“ ? Și de ce două deveniri, de vreme

ce devenirea s-a ivit tocmai ca un „dincolo-de-bine-și-de-rău“ (Nietzsche), dincolo de viață și de moarte și cu pretenția în fond de a fi una singură, oarbă, ineluctabilă și fără de capăt ? De ce să nu se spună că devenirea este unicul cîmp de filosofare și că filosofia este tocmai încercarea paradoxală de a desprinde din ceea ce devine pe aceea ce este ?

Dacă devenirea n-ar fi decît una, cea de pierdere, atunci încercarea filosofiei ar fi cu adevărat paradoxală și n-ar ieși din aporia fundamentală de a descrie, cu ceea ce trece, pe ceea ce rămîne. Filosofia ar fi atunci un salt în necunoscut de speța teologiei negative. Căci din devenirea aceasta ea nu poate ști ce este ființa, ci doar ce nu este ea. Știe că e nemișcare, că e incoruptibilitate, că e eternitate, — adică nu are decît concepte negative ; nu *înțelege* ființa, ci doar o delimitează de rest. Așa s-a întîmplat cu filosofia eleată, care n-a putut obține mai mult despre ființă tocmai pentru că n-a consimțit mai mult despre devenire. Și cu atît mai mult se întîmplă așa cu filosofia modernă, atunci cînd aceasta nici nu-și mai pune problema ființei în ea însăși, ci rămîne la devenire.

Dar sîntem ființe care năzuim către plinătatea de ființă, și ne este dată, trebuie să ne fie dată, o devenire și o conștiință a ei care să ne ducă la, iar nu să ne întoarcă de la ființă. Omul este, în speță, întîia realitate a firii capabilă de devenirea sporitoare. Tot realul stă sub semnul curgerii și al trecerii, tot realul are parte de devenirea multiplicatoare ; tot realul, într-un cuvînt, inclusiv într-o largă măsură omul, are parte de *génésis* ; singur omul, cîteodată, este în stare să aibă *zoé*. Iar aci, în orizontul acestei devenirii — al acestei temporalități, va spune Heidegger — e posibilă revelarea ființei. Acesta este locul filosofării, căci aici devenirea știe să regăsească iar nu să piardă ființa. Faptul că filosofia a fost — cît a fost — posibilă, dă măsura omului.

Socotim a fi șase problemele deschise ale filosofiei de astăzi. Prima e pusă prin însăși firea filosofiei spiritului, care e filosofia modernă de la Kant încoace, și e tocmai *problema spiritului rupt de ființă* și împotrivit ei. Poate spiritul rămîne pînă la capăt străin de ființă? E posibilă o filosofie a spiritului care să piardă total problema antică a ființei (cum a voit de pildă școala de la Marburg?). În fapt, doar epigonii văd așa ceva. La filosofii cei mari, ființa a fost regăsită de la început: în eul absolut la Fichte, în spiritul absolut la Hegel. Dar tocmai această regăsire ca și automată, prin absolutizare, a sfîrșit prin a da de gîndit. Iar toată direcția pe care a luat-o, după Fichte și Hegel, tocmai filosofia spiritului arată că ea nu conducea la ființă. În speță, ea s-a angajat în mod opus ființei, în devenire. Numai în lumina unei deveniri care să fie într-o ființă va putea filosofia spiritului să redevină și una a ființei, adică filosofie pur și simplu.

Perspectiva aceasta care se deschide problemei centrale din filosofia modernă comandă desigur și cea de a doua problemă, *coincidența transcendentului cu transcendentul*. Nu e decît firesc să fie așa, de vreme ce transcendentul e o modalitate a spiritului, iar filosofia spiritului una transcendentă. Ivit în sînul filosofiei odată cu suspendarea metafizicii, transcendentul exprimă nevoia de a arăta ce e dincoace de real, după ce se explorase inutil în planul de dincolo, al transcendentului. Problema care se pune cu primul nu mai e: ce este? ci: cum e cu putință ceea ce este? Dar dacă această punere în posibilitate a realului nu regăsește într-un fel ceea ce este în el însuși realul, dacă transcendentul nu coincide cu transcendentul, atunci realul pe care-l obține este o simplă *posibilitate materializată*, iar nu realul unic. Modul devenirii într-o ființă vrea să arate cum s-ar putea întîlni desfășurarea posibilului transcendent cu realitatea „transcendentului“.

Fiindcă — și aceasta e a treia problemă — transcendentul și transcendentul pun în joc *posibilul și realul*. Este o observație simplă de făcut, dar nu mai puțin izbitoare, că pe antici îi interesa în primul rînd realul, pe cînd pe moderni cu precădere posibilul. Cînd în sfîrșit cu Aristotel, adică în pragul decadentei, posibilul s-a încetățenit și el filosofia veche, el nu reprezenta decît un mod de-al materiei, adică al celui mai apropiat de neființă termen din sînul realității, după greci. Materia era deci posibilul, virtualul pentru Aristotel, iar forma era actualul, realul. Și firește că el pune mai mult preț pe real. Pentru moderni este invers: materia este realul și forma este posibilul; și se pune mai mult preț pe posibil. Dar ciudățenia e că același termen — forma, ideea — reprezenta realul pentru antici și e posibilul pentru moderni.

Cum se poate ca un același termen să primească și sensul fixator, actualizator, al ființei, din gîndirea veche, și sensul de posibilitate pură, luat în gîndirea modernă? Cum se poate ca forma să fie odată ființă și altă dată funcțiune? Aceasta înseamnă că există o problemă, a coincidenței lor. Nu contează atît ce precumpănește, realul sau posibilul, cît: cum se pot regăsi ele. Toată problema este acum să retransformi posibilul în real, funcțiunea în substanță, ideea în existență, categoria gîndirii în categoria ființei. Dar ce este această hotărîtoare problemă a gîndirii moderne decît problema devenirii într-o ființă? Firește cu această devenire nu facem decît să denumim altfel problema. Dar o problemă „bine pusă“ este, mai ales în filosofie, una care poate deschide către o soluție.

Spiritul a dus în gîndirea modernă la transcendent, care a sfîrșit într-un covîrșitor primat al posibilului. Posibilul ideal trebuie acum să întîlnească realul. Dar ce este *realul*? Ce merită să poarte numele de real înăuntrul oceanului acestuia pe care îl nu-

mim realitate. Întîlnim astfel o nouă problemă a gândirii contemporane și de astă dată iarăși devenirea întru ființă va veni să deschidă o poartă.

Ce este „realul“ devenirii întru devenire, al devenirii întru moarte? E un real de trecere, o prezență provizorie. Gîndirea contemporană s-a lăsat atrasă de el tocmai pentru că reprezenta precarul; era expresia lui „o dată“, era aparent unicitatea. Dar el este doar în aparență așa. În fond, tocmai unicitatea îi lipsește, el dovedindu-se pînă la urmă a fi un fenomen de repetiție. Fiecare existență individuală trimite la o altă existență, adică se amîină pe sine, se multiplică pe sine, tocmai pentru că nu se poate împlini. Repetiția (v. Kierkegaard) este, într-un sens, suprema lege a acestei devenirii care, gîndită pînă la capăt, nu poate fi decît una a eternei reîntoarceri (Nietzsche), dacă nu vrea să se piardă în liniaritatea desăvîrșită. Repetiția e astfel surogatul ființei, singura formă posibilă de a aproxima ființa pentru o devenire care a părăsit-o și care acum nu mai știe calea întoarsă către ea. Lumea devenirii se propune neîncetat, se promite (pro-mittere) neîncetat, trimite dincolo de ea, într-o amețitoare desfășurare de schițe și de acte ratate. Repetiția este din plin legea acestei lumi, a acestui ocean care pare să trimită val după val către ceva ca și de neatins. Nu e nimic într-o asemenea devenire care să poarte pecetia unicității, nimic care să aibă contur individual. Anotimpurile și viețile apar și dispar, lăsînd pe lume un termen care le seamănă, sortit el însuși dispariției. Ce soi de real (de la „res“, lucru persistent) poate fi într-o asemenea devenire? Nu e decît o schiță de real, o schiță neîncetat reluată, fără contur individual. Dacă nu apare devenirea întru ființă realul este lipsit de individual.

Și iată ivindu-se o a cincea problemă a gândirii contemporane, o problemă care, în felul ei, obseda și gîndirea medievală: cea a *individualului*. Nu poate

exista individual în momentul care trece, de vreme ce este vorba de un moment repetabil. Fără o lege de strîngere laolaltă a unor asemenea momente, fără acea lege de unitate pe care Simmel o numea în chip sugestiv *das individuelle Gesetz*, individualul nu are viață. Va fi încă o dată rolul devenirii întru ființă să dea socoteală de ceea ce rezistă, în mijlocul curgerii așa-zisei realități, în procesiunea aceasta oarbă a firii. Realul însă este individual și ca atare el nu poate fi orb și neștiut, ci este unic, istoric.

Aci e locul pentru problema cea mare a lui Hegel, și cu ea întîlnim ultima problemă deschisă a filosofiei contemporane, dezbateră în jurul problemei *istoriei și a istoricității* (a devenirii și a devenirii, am spune). Revenim, noi cei de astăzi, la devenirea istorică, de unde am plecat, așa cum Kant revenea la fizica de la care plecase. Dacă realul este în ultima instanță doar ceea ce se împlinește, ceea ce iese din condiția de schiță, atunci devenirea istorică trebuie să fie expresia acestei împliniri. Va exista deci istorie acolo unde va avea loc o devenire în sînul ființei. Dealtfel așa se petrec lucrurile, în fond, nu atît cu disciplina și conștiința istorică, cît cu ansamblul culturii. Iar pentru că devenirea aceasta definește actul filosofiei, rezultă că devenirea istorică, laolaltă cu toată cultura, nu se întemeiază decît prin conștiința filosofică. Numai prin ea cultura primește garanția ființei.

Nici pe plan de cultură propriu-zisă nu poate exista istorie, ca disciplină, sau conștiință istorică, fără istoricitate. Ori de cîte ori istoria e concepută fără istoricitate, ea decade chiar ca istorie. Nu e decît firesc să regăsim la Goethe, patronul spiritual al devenirii nefilosofice, refuzul istoriei. Și iată într-adevăr în ce chip lipsit de echivoc se exprimă el în această privință ¹.

¹ *Notizen und Entwürze zu Dichtung und Wahrheit*, Propyläenausgabe, vol. XXVI, p. 98.

„Biografia ar trebui să capete un rol precumpănitor față de istorie, în măsura în care ea prezintă individul în chip viu, ca și veacul, cu influența iarăși vie a acestuia asupra celui dintîi. Descrierea vieții este sortită să redea viața așa cum a fost în ea însăși și pentru ea însăși. Firește, nu trebuie să se reproșeze istoricului faptul că el urmărește să vadă care sînt rezultatele; dar în felul acesta, atît fapta singulară cît și omul singular se pierd. Dacă am înțelege să dăm socoteală de măreția primăverii și a înfloririi ei după puținele fructe ce căpătăm în cele din urmă de la pomi, atunci am avea o foarte nedesăvîrșită imagine pentru anotimpul acela încîntător. Și totuși grădinarul are dreptate să-și aprecieze anul numai după ceea ce îi umple pivnițele și cămările. Nu trebuie să ostenim și să contenim de fel cu cititul biografiilor, ca și al descrierilor de călătorie; căci nu trăim decît cu cele însuflețite. Istoria, chiar și cea mai bună, are întotdeauna în ea ceva cadaveric, odoarea mormintelor“.

Eșecul devenirii celei joase, incapacitatea ei de a se ridica pînă la un sens de cultură, apare în chip izbitor în pagina aceasta, de fel izolată în scrisul lui Goethe. Ce vrea el? Faptă individuală, om individual, individualul pur și simplu. Dar individualul — în acest înțeles cel puțin — este o simplă apariție evanescentă. Individualul adevărat e cel care se cufundă într-un general. Nu poate fi istorie fără istoricitate, după cum nu poate fi cultură (o arată miraculos însuși cazul lui Goethe) fără o conștiință filosofică, măcar neștiută. Dar conștiința filosofică nu e altceva decît a devenirii întru ființă.

* * *

Sau altfel spus, pentru întreaga lucrare: condiția formală a filosofiei era cercul; condiția ei materială este devenirea întru ființă.

1950

A DOUA INTRODUCERE

Timpul devenirii stimulate

Timp real și timp rostitor

SÎNT DOUĂ TIMPURI, ÎN MĂSURA ÎN CARE SÎNT două deveniri. Devenirea întru devenire face cu puțință, prin revenirea ei ritmică, *timpul real*. Devenirea întru ființă face cu puțință timpul care pune în rost lucrurile, *timpul rostitor*.

Timpul real are mai multe fețe, chiar dacă putem să le înscriem laolaltă pe fundalul unui singur, și pe toate le lămurește doar devenirea întru devenire, fie că este vorba de timpul cosmic sau sideral, de timpul solar, timpul anului sau vremea, timpul organic, timpul istoric, timpul psihic. De fiecare dată este vorba de pulsațiile unei deveniri întru devenire, sau de schema unei astfel de deveniri, redusă la o revenire ritmică : a undei de lumină, a rotațiilor cosmice, a anului și anotimpurilor, apoi devenirea întru devenire a organismelor, adică pasul vieții lor, revenirea istorică (așa cum Olimpiadele numărau timpul la Greci), și în sfârșit ritmurile sufletului, de la sensul elementar de suflu și respirație, pînă la pulsațiile vieții sufletești superioare.

Devenirea întru ființă, în schimb, n-are ritmuri, ci o singură mare deschidere. Timpul este „scos din țîțini“, căci nu mai e ritm nepăsător, ci orientare. Devenirea întru ființă e cu adevărat întru ceva, nu întru propria ei reluare. Timpul e sortit acum să pună în rost lucrurile și să rînduiască o lume în care sînt presupuse legi, un rost, un logos. Iar formele timpului rostitor ar putea fi : timpul *mitic* ce doar descrie, ca o presimțire, timpul devenirii întru ființă ; timpul *logic*, care-l construiește și rabate

peste realitate, și în cele din urmă timpul *devenirii întru ființă* propriu-zise. Să lăsăm de-o parte pe cel mitic, care doar descrie o punere în rost de legendă, și să vedem, deocamdată cu precădere asupra timpului logic, care sînt formele timpului rostitor, de la modelul lui pînă la realitatea lui în om și în devenirea umană.

Omul a știut să modeleze spațiul. Matematicile au făcut din spațiu „ce au vrut“ : au luat un cerc, au presupus că-l pot îndoi, extinde sau strînge oricum, și — cu condiția să nu se producă lipiri sau ruperi — au găsit că rămîne totuși ceva din „cerc“ în noua figură, respectiv proprietatea de-a fi o curbă închisă simplă (cu o singură buclă). Au găsit deci altă spațialitate.

Nu s-ar putea face și cu timpul ceva similar ? sau mai degrabă : nu s-a și făcut ? E adevărat că timpul pare prin excelență a fi măsură, cum o vedem în cazul timpului real ; dar așa cum formele spațiale au putut fi scoase din rigiditatea lor, de știința modernă, exprimînd încă tipuri de spațialitate, la fel timpul poate fi scos din măsura sa. În felul său, timpul poate fi comprimat, extins, deformat, „mototolit“ ; el poate deci să piardă tocmai ceea ce părea caracterizator pentru el, măsura, și să rămînă totuși timp sau o formă de temporalitate. Iar problema este, ca și la spațiu, ce anume relații îi sînt esențiale spre a-l păstra ca timp, în ciuda deformărilor. Poate că, astfel, natura temporalității va căpăta cîteva note în plus ; structura ei va fi alta decît cea sugerată de timpul real ; și, mai ales, cu un chip schimbat, timpul se va dovedi prezent acolo tocmai unde lucrurile par să se caracterizeze prin absența sa : în formele logice, pe de-o parte, în această creație tipică a lumii moderne care e mașina, pe de alta.

Înainte de-a încerca o descriere a timpului deformat pe care-l vom numi timp logic — ca una

din formele timpului rostitor — să-i urmărim deformările în câteva exemple comune.

De la întrebare la răspuns ți se cere un timp, oricât de scurt ar fi el; de la problemă la soluție, de asemenea. Nu e vorba de timpul psihologic, ci, după cum s-a spus, de „timpul problemei“. Acest timp nu poate fi desființat: mașina electronică a scurtat în chip uluitor calculul, dar l-a scurtat numai. Ți trebuie un timp pentru orice operație, un timp operațional, așa cum e necesar unul pentru orice întemeiere.

Lucrul pare firesc, căci nu e vorba încă de vreo deformare izbitoare a timpului. Pe de altă parte, s-ar putea spune: e de la sine înțeles că se creează un interval pentru orice operație sau înlănțuire, și sîntem liberi să numim intervalul acesta unul de timp; dar unde e timpul într-un concept, de pildă? — La care trebuie răspuns: conceptul însuși va fi un exemplu pentru o formă de temporalitate, așa cum în *Critica rațiunii pure*, punînd în joc una din cele mai adînci teme ale sale, „schematismul conceptelor pure“, Kant arăta că schema categoriilor este chiar timpul.

Dar să rămînem încă la exemplele comune, accentuînd asupra deformării aduse de timpul logic. — S-a spus despre profeți un cuvînt de o surprinzătoare exactitate: profeții își *amintesc* de viitor. În timpul logic pe care îl trăiește cel ce face o previziune, o consecință necesară s-a și efectuat; ceea ce urmează să se întîmple îi apare cu atîta evidentă încît capătă caracterul întîmplatului, autorizîndu-l să concludă de la ceva încă nerealizat, ca și cum ar fi vorba de un antecedent. Viitorul a devenit trecut, din perspectiva timpului rostitor, care e aci timpul logic.

Dacă în cazul previziunii lucrurile se petrec așa, alteori intervenția timpului logic face, dimpotrivă, ca trecutul să apară drept viitor. Astfel, în

experiența vieții noastre conștiente se întîmplă să găsim întîi răspunsul și pe urmă întrebarea; sau: există întrebări ce se nasc abia în fața răspunsului. Formularea întrebării, de obicei cu trecutul ei și deschiderea ei nesigură către viitor, îți apare abia acum, cînd timpul real a și hotărît.

Ceea ce numim „experiență de viață“ constă, într-o largă măsură, din asemenea procese răsturnate. Înțelegi și înveți, fără să mai tragi neapărat foloase în timpul real; dar timpul logic în care pătrunzi te trimite îndărăt, spre lucruri a căror semnificație n-ai văzut-o la timpul lor, făcîndu-te să legi înțelesurile în chip răsturnat și să pui astfel trecutul în viitor. Pătrunzi în necunoscutul trecutului așa cum ai pătrunde în cel al viitorului.

Un ultim exemplu comun: înțelepciunea. A fi înțelept ar putea fi din nou: a face din viitor o formă de trecut. De rîndul acesta nu deții cu adevărat viitorul, ca profetul, nu deții neapărat nici trecutul, ca învățatul, dar știi ceva despre legătura lor. Căci înțeleptul se caracterizează, poate, prin aceea că „recunoaște“ lucrurile pe care nu le-a cunoscut niciodată. Orice i se va întîmpla, el știe. Timpul logic i-a devenit atît de obiectiv încît face ca în timpul real să nu mai fie, pentru el, „nimic nou sub soare“.

Acum putem reveni la filosofie, spre a da exemplul cel mai caracteristic de perturbare adusă în timpul real de timpul punerii în rost. Exemplul îl oferă viziunea filosofică a lui Kant: e apriori-ul. În apriori, care constituie în fond marea noutate a lui Kant, istoria filosofiei arată izbitor ce se întîmplă în clipa cînd timpul logic și cel real intră în interferență. „A priori“ (pe care îl scriem despărțit cînd e adverb, unit cînd e substantiv) înseamnă: dinainte; dar acum el apare *după*. Într-o anumită perspectivă, există ceva înainte de experiență; în perspectiva reală, însă, nu există nici pentru Kant nimic înainte

de experiență. Toate cunoștințele încep cu experiența, deși nu toate izvorăsc din ea — afirmă gândul prin care se deschide *Critica rațiunii pure*. Formele sensibilității, anume timpul și spațiul, după filosof, ca și categoriile intelectului (unitate, cauzalitate, etc.) nu sînt gîndite dinainte de experiență: ele se nasc abia sub solicitarea acesteia. Și totuși ele sînt, după filosof, condiția prealabilă a experienței. Sînt a priori.

De aci complicațiile apriori-ului kantian, pe care ești ispitit să-l cauți înainte de experiență și îl transformi, în fapt, într-o nouă experiență, anterioară celei obișnuite. Așa au făcut unii dintre comentatori, invocînd (în chip nepotrivit, poate) experiența ancestrală ca fundament al celei prezente, experiența filogenetică drept anterioară celei ontogenetice, sau cîte un determinism psihologic drept izvor de necesitate logică. Dar așa fiind, apriori-ul înceta să fie ceea ce pretinde; devenea un banal aposteriori, produs al unei experiențe de ordin mai general și funcționînd doar cu aparențe de apriori, în conștiințele individuale.

Sensul tezei kantiane ne pare totuși categoric: apriori-ul face cu puțință experiența, deci este anterior oricăreia, nu numai celei individuale și prezente, în *timp rostitor*; apriori-ul însă se naște sub solicitarea experienței pentru orice conștiință, chiar și pentru cea individuală, în *timp real*. De aceea se spune de obicei că a priori înseamnă numai „independent” de experiență; ceea ce e adevărat, dar ascunde problema celor două timpuri.

Sînt în joc două timpuri, peste tot unde apare demersul omului. Modalitatea timpului rostitor pe care încercăm acum s-o descriem, timpul logicului (numai *una* din formele de timp rostitor), nu a fost îndeajuns relevată în trecut, căci însăși ideea unui alt timp și „tempo” al lucrurilor nu părea firească,

într-o cultură care a fost, pînă la revoluția științifică, una solidară cu natura.

S-a spus în trecut că „logicul” nu are nimic de a face cu timpul. Astăzi ar putea fi vădit că el opune timpului real un alt timp, dar nicidecum că ar pluti în eternitate. Chiar desprinderea logicului de timp *real* este un neadevăr: Hegel a arătat, sub chipul dialecticii, întrepătrunderea lor. Dar chiar dacă te-ai restrînge la logica formală ea însăși, încă vei putea spune — cum vom încerca să facem — că ea reflectă, prin temporalitatea ei specifică, timpul și proprietățile lui, la fel cum geometria reflectă spațiul și proprietățile lui.

Nu se puteau risca asemenea afirmații în trecut. După cum geometria a părut să privească doar formele statice, nu transformările și deformările, logica a părut să privească modurile statice de gîndire, și abia în subsidiar conexiunile. Astăzi însă geometria a devenit știința formelor spațiale în mișcare; peste tot matematicile au adus fluxionalul; în întregul ei, știința consideră „starea” drept un caz limită al mișcării. Logica nu-și poate păstra nici ea chipul vechi, cu atît mai puțin filosofia în ansamblul ei. Căci gîndirea, încă mai puțin decît matematicile, nu reflectă staticul. În timp ce un cerc poate fi totuși privit drept simplu cerc, nu în deformările în care îl consideră viziunea topologică, o formă de gîndire este întotdeauna *timp condensat*.

Un asemenea timp condensat, care alteori e timp relaxat, va fi timpul punerii în rost. El va trebui privit nu numai în noutatea pe care o poate aduce științei logicii, dar în vasta noutate ce se ivește, odată cu el, în realitatea istorică a devenirii umane. De la descrierea timpului logic în el însuși, cu natura și structura lui, vom putea trece la incorporarea lui în mașină, care tinde să aducă o *altă* natură în sînul naturii, și apoi la formele de timp rostitor ale

rațiunii încorporate în om, în cunoașterea și în devenirea lui individuală și socială.

Cele două deveniri au pus în lumină două timpuri. Acestea din urmă, ca și devenirile, sînt de mult active în istorie; dar violența cu care a ieșit la iveală timpul rostitor, de un veac și ceva, creează filosofiei obligația de-a regîdi devenirea și timpul însuși. Pînă și timpul mitic, ca formă de început a timpului rostitor, apare limpede în cultura de astăzi, sub chipul unei filosofii a „arhetipurilor“.

Dar timpul acesta mitic ține de visul omului, nu de veghea lui. Vrem să descriem timpul rostitor al omului treaz, un om pe care l-a făcut atent asupra situației și răspunderilor lui conștiința că el nu trăiește sub dulcea tiranie a lui *a fi în*, ci sub libertatea, adesea aspră, a lui *a fi întru*.

Despre natura timpului rostitor

Timpul real este Kronos: o zeitățe ce naște fapături și le reia în neantul ei. Timpul rostitor e Zeus: o zeitățe ce scoate realul din condiția rotirii fără de capăt și-l pune în devenirea cu rost. Să spunem că unul e timp rotitor, altul timp rostitor; că unul e timp al devenirii întru devenire, altul al devenirii întru ființă; și că unul e timpul nepăsător al firii, altul timpul împlinitor al omului.

Cu omul și în om abia, Kronos e înfrînt de Zeus. Dar fiindcă Zeus e inactiv, transformînd biruința sa asupra timpului real într-una a timpului *mitic* asupra celui real, omului îi rămîne să aducă pe lume, și chiar în lumea timpului real, alte forme ale timpului rostitor. Să le descriem pe acestea, nu ca și cum, prin cele două deveniri, am ști dintr-odată ce este timpul, ci ca și cum abia astfel, sporind numărul întrebărilor asupra timpului, am putea întreprinde cercetarea asupra lui.

Se poate cu adevărat spune ce este timpul? Omul a dat nume lucrurilor, și pe urmă s-a întrebat, singur, ce a vroit să spună prin ele. A denumit ceva Dumnezeu și s-a întrebat singur, veacuri de-a rîndul, ce este Dumnezeu. A denumit ceva timp, și se întreabă ce este timpul. Sau, cu vorba lui Augustin, a știut ce este timpul cînd nu se întreabă și nu știe cînd se întreabă.

Nu știm nici astăzi să definim în chip univoc timpul. Dar omul modern a răsturnat metoda de investigație: nu definim întîi lucrurile și apoi facem ceva potrivit definiției lor, ci întîi operăm cu ele și apoi încercăm a le defini. Se întîlnește aci tendința de a *modela* lucrurile, spre a le putea cunoaște, o tendință evidentă în știința de azi.

Dar timpul punerii în rost, sub chipul timpului logic (în sensul în care se vorbește astăzi de era logică în care a intrat omul) așa a și făcut în chip implicit. El a pornit de la timpul real, l-a transformat, a modelat un altul, și l-a întors asupra timpului real. Să-i urmărim treptele de constituire.

Dacă trebuie totuși să „definim“, în mare, timpul real, atunci în chip surprinzător definiția lui Aristotel rămîne un punct de plecare (ca dovadă că nu știm nici astăzi mai bine ce este timpul). Aristotel spune*: „timpul este numărul mișcării“; și adaugă: a fi în timp înseamnă a fi măsurat, lucrurile fiind învăluite de număr ca de un loc al lor. Pentru că mișcarea ca rotire în cerc se „numără“ cel mai bine, ea fiind omogenă și întru o aceeași reluare de sine (mișcarea uniformă a astrelor), acest tip de mișcare va da și unitatea de timp.

Totul pare limpede pentru timpul obișnuit; timpul logic însă vine să schimbe imaginea. Timpul poate fi mai departe „număr“, dar nu tot ce e număr este neapărat și măsură. Definiția spune prea mult, dacă număr înseamnă măsură. Căci într-ade-

* *Fizica*, 219 b, urm.

văr, cine măsoară și cine numără? Timpul e la fel de bine ceva de nenumărat. Dacă însă număr înseamnă *ordine*, atunci definiția are sens încă; sau putem defini cu ea, întocmai ca în geometrie, alt timp. Nu măsura uniformă a mișcării, ci ordonarea ei poate fi în joc, cu altă temporalitate. Nu un timp care bate, ca ceasul, ci unul care se desfășoară ordonat. În speță, numărul pe care îl implică definiția poate ține acum de numeralul ordinal, nu de cel cardinal.

Iar aceasta schimbă totul. Rigiditatea numărului cardinal nu e de esența numărului. Esențial e ordinalul. Cel dintâi e discontinuu, ordinalul exprimă continuitatea. Cardinalul indică lucruri sau stări fixe, ordinalul desfășurări; unul poartă asupra devenitului, celălalt asupra devenirii. Tocmai acesta din urmă trebuie, atunci, să reprezinte numărul timpului.

Prima „deformare” a timpului real, din perspectiva celui logic, este o deformare la propriu: scoaterea timpului din tactul rigid al măsurii și uniformității, punerea lui în fluiditate. În locul unei continuități de discontinuități (de zile, perioade sau „acum”-uri), timpul logic poate aduce o continuitate pură. Tocmai ceea ce apărea esențial timpului, măsura, nu este esențial. În schimb ordinea îl caracterizează încă, chiar dacă tolerează în el timpi diferiți. Iar așa a și fost definit timpul de către un Leibniz, drept „ordine de succesiune”, prin opoziție cu spațiul, care ar fi ordinea de coexistență a lucrurilor. Definiția aristotelică ar părea deci salvată, în litera ei, cel puțin.

Și totuși Aristotel va fi depășit, chiar și în literă. Căci în definiția timpului ca „ordine de succesiune”, accentul nu mai poate cădea pe ordine, adică pe amintirea numărului, ci pe succesiune. În fond, ordinea spune prea mult pentru timp, dacă domeniul ei de definiție îl dă vastitatea numărului ordinal. Mai degrabă decât prin ordinea de succe-

siune, timpul se poate caracteriza prin *faptul* succesiunii. Timpul logic, în orice caz, poate reține pentru el numai succesiunea, arătând că succesiunea face ordinea, nu invers.

O a doua deformare a timpului real prin cel logic a apărut acum: timpul nu este ordine de succesiune, ci succesiune care *face* o ordine, abia ea. Nu poți spune că ordinalitatea este natura timpului. Ea e rezultatul timpului, lucrarea lui. Timpul deci reprezintă succesiune pură. Îl poți, cel puțin, concepe așa, ca desprins de numărul-măsură, desprins de ordinea numerabilă, ba chiar de *unicitatea* succesiunii.

Iată, atunci, un nou model de timp, cel al succesiunilor plurale, un timp ramificat, așadar un fel de „spațiu” temporal, pentru procese, operații, desfășurări și creații. Timpul logic a ieșit din naivitatea imaginii timpului înțeles ca o procesiune unitară a tuturor lucrurilor laolaltă. Căci nu mai există unitate de timp, neexistând măsură, așadar nici totalitate de timp, nici unicitate a lui. Succesiunile sînt libere.

Și totuși succesiunile trebuie să țină ca atare, tocmai pentru că sînt scoase din matca timpului unic, unde erau măcar exterior legate. Le trebuie, spre a se constitui ca succesiuni, o legătură, și una lăuntrică. De aceea, nici simpla succesiune nu poate fi definitorie pentru timp. Modelul trebuie precizat încă mai bine: o succesiune *legată* este cea care va veni să caracterizeze timpul. Atunci, mai degrabă *conexiunea* decât succesiunea, implicată de conexiune, interesează în ideea de timp.

S-a ivit astfel o a treia și ultimă deformare a timpului, care dă totuși un model de timp, în speță timpul logic; e reducerea timpului la *conectivitate*. Timpul real deconectează statornic din prezent, fiind într-un sens pură deconectare (Hegel spunea: pură negativitate, neîncetată suprimare de sine). De aceea timpul real apărea ca o surpare statornică, iar filo-

soful antic putea spune despre el că e mai degrabă distrugător decât generator *. Dimpotrivă, cu timpul logic : el conexează statornic. Aşa cum succesiunea era izvorul ordonării, conexiunea ce se instituie (nu cea gata instituită) este izvorul succesiunii. Iar acum conexiunea aşază pe o direcţie timpul, îi dă un sens şi îl transformă astfel în timp vectorial. E conexiune întru ceva. Faţă de timpul real, ce e doar unul „scalar“ (numără, dar nu orientează), timpul logic e un vector, unul însă dincolo de orice măsură, doar cu direcţie şi sens.

Timpul real el însuşi poate apărea drept un caz limită al timpului de conectivitate (aşa cum spaţiul euclidian era un caz limită al celui topologic). Cu simpla conectivitate, timpul logic e totuşi mai bogat, mai variat şi — cu un termen al lui Hegel — mai puternic. Căci Hegel observă despre timpul real ceva impresionant de adevărat : cum că reprezintă tot ce e mai puternic şi tot ce e mai slab pe lume. Vom spune : puterea timpului real este fapta conectivităţii (toate se leagă în timp), iar slăbiciunea lui este relaxarea oricărei conectivităţi (toate sînt dezlegate în timp).

Cu modelul cel nou de timp, anume timpul logic, se reflectă aşadar ceva din timpul real, dar i se schimbă natura. În versiunea cea nouă, rezumînd, natura timpului arată astfel :

Timpul nu e număr ca măsură, ci ca ordine ;

Nu e nici ordine (de succesiune), ci succesiune.

În sfîrşit : nu e cu adevărat nici simplă succesiune, ci conexiune în succesiune.

Conexiunea e întru ceva. E orientată. „Definim“ deci un fel de timp : conexiune ca înlănţuire întru ceva. Uniformitatea, unidimensionalitatea şi neutralitatea timpului real s-au pierdut. A rămas totuşi o formă de timp. Este cel pe care-l aduce omul, iar nu Zeus, împotriva lui Kronos.

* Fizica, 222 b.

După ce i-am precizat natura, să vedem care-i este structura. Apoi să arătăm că timpul acesta poate efectiv opera în planul realului (ca maşină) şi că operează, în fapt, de totdeauna în conştiinţa omului, de curînd în istorie — şi nu îndeajuns încă în reflexiunea logică.

Structura timpului rostitor

Omul poate aduce în lucruri, după cum poate descifra în ele, un alt timp, cel al punerii în rost, spre deosebire de cel al lui Kronos, timpul scoaterii din rost. Un asemenea timp rostitor, care într-o primă înfăţişare este „timpul logic“ — înregistrat pe atîtea planuri de lumea modernă — are trăsături definite. Privit în el însuşi, dincolo de împletirea cu timpul real, cel logic prezintă trăsăturile de mai jos. Să le descriem ca pe un model de timp, sau ca un sistem axiomatic, să spunem.

- 1) Nu are decât două dimensiuni, trecut şi viitor, fiind lipsit de prezent ;
- 2) poate fi comprimat sau extins oricît ;
- 3) este direcţionat, dar nu ireversibil cum e timpul obişnuit ;
- 4) spre deosebire de timpul real, poate fi reluat oricînd.

Prima trăsătură, lipsa prezentului, este şi cea mai neaşteptată. Timpul rostitor se definea drept „conexiune în act“, adică în facere. În afara timpului real, în care lucrurile sînt sau devin ceva, există un timp al lui „cum e cu putinţă ceva“. El este, aşadar, timpul desfăşurării necesare a unei operaţii sau creaţii (în lucruri sau în gîndire), a unei explicitări, a unei implicări, integrări ca şi deducţii, într-un cuvînt desfăşurare a unei întemeieri ; şi va fi deopotrivă, timpul desfăşurării unei contradicţii, sau timpul afirmării de sine al unei identităţi. Va da conţinut pur formelor logice de gîndire. În momen-

tul cînd logicul capătă astfel o formă de temporalitate, ar părea firesc să întâlnești și la el toate dimensiunile timpului. Dar prezentul *va lipsi*.

Trecutul și viitorul ni se propun aici cu toată evidența. Aristotel definea mai exact timpul: „număr al mișcării după *anterior* și *posterior*“. Chiar dacă formularea nu e potrivită pentru o definiție (căci anteriorul și posteriorul implică tocmai timpul ce trebuie definit), este totuși semnificativ că, spre a caracteriza timpul, anticul nu vorbea de prezent, în primul moment, ci de anterior și posterior. Există un „*primum*“ și un „*deinde*“, din perspectiva logicului; dar între ele nimic. Ceea ce vine întâi, temeiul, are cu adevărat caracter de trecut: se va și pierde ca atare. Ceea ce vine apoi e viitorul, lant de consecințe sau consecuție efectuată, viitor consumat. Cînd însă cauți prezentul, nu-l găsești nicăieri în timpul logic, care e timpul deschiderii necesare a trecutului către viitor, și atîta tot. Prezentul ar putea fi, cel mult, întregul acesta trecut-viitor, dar atunci nu mai e vorba de un prezent autentic, unul ca trecere. De aceea, ca fiind lipsite de prezent; au și părut formele logice străine de orice timp; într-atît ne-am deprins să vedem în prezent măsura adevărată a timpului.

Căci efectiv în sînul timpului real prezentul e hotărîtor. Privit ca ordine de succesiune, timpul se preface într-o succesiune de prezenturi. Și cu toate că „*acum*“-ul este mișcător, totuși așezarea sa și funcția pe care o îndeplinește îl arată drept un adevărat miez al timpului, sortit să-i dea echilibru. Timpul real va fi centrat de prezent, putînd fi gîndit echilibrat chiar în infinitatea sa. Căci, întru cît timpul nu are un cuprins dat, ca pîrînd infinit, trecutul nu sporește pe socoteala viitorului, nu pare a consuma din substanța acestuia, ci, pe măsură ce crește volumul trecutului, sporește într-un fel și cel al viitorului, prezentul rămînînd ca un centru per-

manent, ce are cu adevărat înaintea sa tot atît cît lasă în urmă.

Cu totul alta va fi imaginea timpului logic. În el nu mai încap echilibrul. Lipsit fiind de prezent, el e des-centrat. Pe cînd timpul real încadrează toate lucrurile într-o uniformă procesiune, timpul logic e accelerator și propulsiv. De aceea cînd gîndirea întâlnește (prin cunoaștere) timpul logic, sub chipul unei deschideri necesare, al unei trimiteri către, al unei antecedente, ea nu mai poate avea odihnă. Așa cum nu te poți opri în silogism la regimul de necesitate pe care-l creează premisele („În fiecare primăvară vin rîndunelele; acum e primăvară...“), ci trebuie să concluzi, tot astfel gîndirea nu se va opri asupra golului pe care-l creează timpul cel nou, în care a pătruns. Într-un fel, timpul real umplea neconținut lumea cu conținuturi, caduce însă; timpul logic o golește statornic, în sensul că o populează cu trimiteri. Viitorul, iar nu prezentul, este dimensiunea hotărîtoare în timpul logic, iar astfel acesta devine unul vectorial.

Cu *a doua* trăsătură a timpului logic, cea de-a putea fi comprimat sau extins oricît, devine vădit că timpul își poate pierde nu numai centrul, dar și măsura. Timpul obișnuit are o măsură bine precizată: este, în ultimă instanță, măsura tactului cosmic, propriu fiecărui colț din univers. De măsura aceasta atîrnă și la ea se raportează orice altă formă de timp, cum ar fi timpul organicului, sau, la om, timpul psihologic și cel istoric, oricît de variate și „libere“ s-ar dovedi ele. Timpul logic, însă, nu are măsură lăuntrică, putîndu-se desfășura în orice tact. Considerat în capacitatea sa de încetinire, timpul acesta a putut întări impresia de eternitate în care ar pluti formele logice. Dar, pentru o conștiință trează, nu relaxarea ci dimpotrivă, tensiunea dă specificul timpului logic; și de aceea scurtarea timpilor e nouitatea lui, pentru gîndire.

I-a fost întotdeauna limpede omului că a gândi înseamnă a prescurta. Gîndind unifici cîte o diversitate și, cu cît gîndești mai bine, cu atît unifici mai adînc. Pînă la ce limită? Dincolo de orice limită, ar părea să fie idealul gîndirii; pînă la viziunea „directă”. Gîndirea filosofică ea însăși, de-a lungul istoriei, a socotit că poate arunca o lumină asupra cugetului omenesc trimițîndu-l pînă la o „intuiție intelectuală”, ce ar reprezenta un ideal de cunoaștere, cu viziunea ei directă, desprinsă de orice timp. Cînd, alteori, intuiția intelectuală era interzisă cugetului nostru, gînditorii încă se refereau la un cuget de ordin superior, angelic sau divin, față de care primul își dovedea îngrădirea. Așa fac chiar gînditori de formație științifică, un Descartes, pînă și Kant, ultimul referindu-se în chip deschis la un „intellectus archetypus”.

Dar tot Kant reprezenta și răscrucea. Deși admitea că intelectul omenesc este mărginit, gînditorul sfîrșea prin a face din îngrădire (vom spune acum: din timpul logic în care trebuie să gîndim lucrurile) titlul superior al omului: tocmai pentru că nu cunoaștem lumea în chip direct, spunea el, noi avem știință și întemeiere științifică; tocmai pentru că nu săvîrșim binele în chip spontan, ca naturile angelice, noi avem morală, cum am amintit.

Iar Hegel va afirma încă mai mult: că nici nu poate fi gîndit un alt chip al adevărului decît cel omenesc, în timp. Arătînd, prin dialectica sa, că stă în natura adevărului să fie mijlocit, Hegel încheie de-a binelea cu îngerii, cu intuiția intelectuală și setea de extaz. El a deschis deci drum, în speculație, timpului logic.

Numai că, gîndind logicul în real, Hegel le-a acoperit atît de bine încît nu mai știa să desprindă logicul din real și să-i vadă timpii scurtați, respectiv caracterul revoluționar, cum s-a spus. Nicăieri, de altfel, nu vei găsi la Hegel presimțirea *mașinii*, de

pildă. Dar tocmai prin capacitatea sa de a prescurta, timpul logic va dubla realul cu modelele mașinii, care astăzi împînzesc pămîntul. Timpul logic schimbă tempo-ul lumii.

A *treia* trăsătură pune în lumină rigoarea timpului logic. Gîndirea îl poate condensa ori extinde ori cît de mult, el se desfășoară pe o direcție sigură.

Timpul real era ireversibil. (Abia astăzi s-a putut vorbi, în lumea particulelor, de o anumită reversibilitate). Timpul logic în schimb se poate desfășura, pe direcția unui proces, în *amîndouă* sensurile. El este reversibil, nu în succesiune, ci ca succesiune. În cazul său, răspunsul poate precede întrebarea, analiza e dublată de sinteză, așa cum, în planul materiei, fis ionarea poate fi dublată de fuzionare și exploziunea de imploziune. Pe de altă parte, spiritul științei contemporane este dominat de ideea, stranie la prima vedere, că nu simplul precede complexul, ci dimpotrivă, complexul trebuie pus înaintea simplului. Ți se cere să accepți că s-a ivit întîi, în natură, mișcarea elicoidală și abia apoi deplasarea în linie dreaptă, ca un caz particular al ei; după cum, în timpul logic al gîndirii ești îndemnat să accepți că întîi vin geometriile neeuclidiene și pe urmă cea euclidiană. Lumea nu se așază numai, în logic; se și reazăază.

Dar făcînd așa, abia logicul îi transcrie ordinea; și o face în chip riguros. Secvențele pe care le pune înainte timpul real, cu tot ireversibilul lor, sînt simple stări de fapt, în care necesitatea nu e decît tîrzie, una a consumatului. Acum, în timpul logic, necesitatea e una a procesului în curs de înfăptuire. În comparație deci cu timpul logic, care e de o totală intransigență, timpul real apare drept relaxarea însăși.

Și totuși, a *patra* trăsătură a timpului logic, cea de a putea fi reluat, îi dă o mlădiere pe care timpul real nu o are. Cu toată curgerea sa calmă și rela-

xată, timpul real are în el ceva implacabil : nu îngăduie revenirea. Desfășurarea sa e fără drept de apel, odată săvârșită, iar mișcarea sa nu are doar sens unic, ci și unicitate. În sînul timpului logic, însă, nu va exista „odată“. Gîndirea (sau orice subiect logic s-ar închipui) poate reveni, în timp logic, și revine, în fapt, asupra etapelor străbătute, desăvîrșind ordinea pe care n-a putut-o obține dintr-odată. Dacă deci timpul real poate fi simbolizat prin linia dreaptă (prin infinitul prost, spune Hegel) celălalt va fi simbolizat prin mișcarea închisă, ce ar exprima infinitul bun. Și rămîne de văzut dacă infinitul acesta este întotdeauna bun, în orizontul, îngădit, totuși al omului.

Timpul încorporat în mașină

Se pot închipui așadar alte modele de timp, după cum s-au închipuit alte modele de spațiu. Se poate închipui, și în fapt s-a închipuit și operat cu un timp pe care-l vedem întinzîndu-se peste tot în lumea modernă, pînă și peste biata natură : timpul logic.

În mîna omului, timpul logic revine asupra timpului real, în cadrul gîndirii speculative, sau precipită cursul timpului real, cu gîndirea practică, transformîndu-i conținutul și dublîndu-l cu izotopi, atunci cînd nu-l poate transforma după voie. Cu revenirea repetată asupra realului, căruia îi dă alt tempo, ivirea timpului logic poate părea destrămătoare, așa cum creațiile în el par artificiale. Și totuși, timpul logic este unul în care lucrurile se împlinesc, pe cînd cel real este timpul în care ele se destramă. Primul luptă contra entropiei ; timpul real sporește entropia. În fond timpul logic se dovedește la fel de paradoxal ca și acesta din urmă, numai că în sens răsturnat : el e revoluționar, dar edifică, pe cînd cel real e conservator, dar face să se surpe orice așezare.

Acum se poate vedea mai limpede : timpul logic este — ca și spațiul matematicii noi — un model al omului. Dacă însă el se poate regăsi în real, poate acționa asupra realului, ba chiar se poate incorpora în el, atunci nu e numai al omului.

* * *

Nu știm ce este timpul. Dar îl facem, și atunci știm. Omul a incorporat în real un fel de timp modelat de el ; a obiectivat timpul logic, cu pura lui conectivitate, în niște fapte ce se mișcă singure, mașinile, și despre a căror mișcare se poate spune perfect, la prima vedere, că poartă timpul cu ea, dacă „timpul este numărul mișcării după anterior și posterior“. Dar nu mai este timpul lui Aristotel, nici al firii și nici al bunului Dumnezeu. Este timpul logic, care s-a desprins de numeralul cardinal, de cel ordinal, ca și de orice succesiune liberă, fiind : conectivitate în act. Este deci timpul logic cu cele patru trăsături caracteristice ale sale. Să le vedem încorporate în mașină.

Întîi mașina *nu are prezent*. E o prezentă fără prezent. Îi poți trece prezentul tău, fie cînd mașina nu face nimic, fie cînd o vezi în act și spui : „în momentul acesta“... Dar în ea însăși, mașina e lipsită de prezent. Nu pentru că e moartă ; și piatra e moartă, totuși are un prezent, sau măcar este în prezentul timpului real. Mașina, în schimb, se trage din orice prezent, iese din timpul real și se refugiază în timpul logic. Nu tot ce e în afară de timp e în eternitate. Mașina e în alt timp.

Lipsită fiind de prezent, mașina *nu are* un centru temporal. Lucrează *toată* neîncetat, nedistribuindu-și lămurit procesele — printr-o graniță a prezentului — între unele trecute și altele viitoare. Și totuși, fără ca tăietura prezentului să apară undeva în ea, conexiunile ei necesare posedă o formă de trecut și viitor, dar o formă închisă, în cerc, așa cum de

la început se petrecea mișcarea în timp logic. Iar dimensiunea temporală ce ia întâietate în mașină va fi, ca în tot ce e timp logic, viitorul mașina însemnând pro-pulsivitate prin excelență. Ea trimite către. Ce face mașina? te întrebi. Și — spre deosebire de ființele vii, care fac tot timpul ceva în și pentru prezent —, răspunsul poartă asupra a ceea ce urmează să facă ea. Mașina e în rezultatul ei.

În al roilea rînd, ca și timpul logic, mașina își poate *extinde* și *comprima* timpul ei de lucru. Nu are, în principiu, măsură determinată și nu ține seamă de vreo măsură exterioară. Totodată, însă, ea nu-și poate desființa total timpul. Întocmai rațiunii hegeliene, ea e adevărată numai în mediație. Sau: adevărul ei e desfășurarea. Nu poți închipui o mașină dincolo de timp. Dar poți închipui una cu un timp (ca timpul mașinii electronice, al acceleratoarelor de particule, sau al revoluțiilor istorice) în care tirania egalizatoare a timpului real să nu mai lase urme.

În al treilea rînd, mașina are *rigoare*, în dubla ei orientare pe o direcție de lucru dată. Căci poți perfect închipui o mașină care ar face calea întoarsă cu o „numărătoare inversă“, desfășurînd invers la fel de sigur procesul pe care l-a săvîrșit în chip direct. Ca și timpul logic, sau odată cu el, mașina leagă sigur, în orice sens, în mijlocul universalei dezlegări a lucrurilor. Mai mult decît accidentul cosmic care e viața (deși nespun mai puțin subtil decît el), mașina înfrînge aceea ce s-a numit entropia lumii. Pentru materia moartă, cel puțin, ea reprezintă un asemenea principiu de ordine încît dispune de energiile risipite în natură, ba chiar își creează altele noi.

Prin mașină, omul a furat zeilor mișcarea, așa cum li se furase altă dată focul. Este probabil, în istoria Terrei, o noutate de ordinul celei din urmă. Ba ar putea fi chiar mai mult decît atît, căci focul n-are rigoare (mistuie numai), pe cînd mișcarea are rigoa-

rea drumului ei, deschis și mai ales închis. Iar pe orbitele sigure ale mișcării, nu pe cele ale vîlvătăii de care vorbea Heraclit, se înscriu toate lucrurile — atît elementele și substanțele lumii, cît și făpturile ce stau, cu mașina, să vină.

Ca și timpul logic, în al patrulea rînd, sau ca fiind timp logic incorporat, mașina nu este într-un „o singură dată“, cum se află realul. Dacă timpul și timpurile n-au întoarcere, în schimb timpul logic și timpii săi sînt, prin firea lor, făcuți să se reia. Mașina exprimă și în această privință ceva din natura umană, care a ieșit din spontaneitatea firii și, repetîndu-se în aparență, se corectează în fapt. Este o izbitoare noutate, aceasta a mașinii, de a face *același* lucru, într-o lume în care totul curge și se schimbă, în așa fel încît să nu te poți cufunda de două ori în același rîu, cum spunea Heraclit. Mașina vine să refacă în același „timp“ și să se cufunde de două, de nenumărate ori, în același curs. Nimic nu mai amintește de timpul lui Heraclit, în cazul mașinii. Și totuși ea e timp incorporat.

Sau, poate ceva rămîne din timpul real; și e ceva esențial. Dacă Hegel spunea pe drept că timpul e cel mai puternic și cel mai slab lucru, atunci, în mic și în felul ei, orice mașină este puterea și slăbiciunea însăși („fier vechi“). Totul atîrnă, ca și în timpul real, de conectivitatea în act. Mașina a concentrat în ea principiul intim al temporalității, conectivitatea, și nu mai este nimic, nici măcar succesiune goală, dacă nu e conectivitate în act; pe cînd viețile, de pildă, care capătă și ele consistență atunci cînd se leagă întru ceva (măcar întru procreație), rămîn totuși o simplă succesiune, în lipsa conectivității, una în vidul timpului real.

Timpul logic e o realitate în om și o realitate obiectivată în mașină de către om. El are undeva un suport în timpul real, de la care a plecat și în care se înscrie, cu făpturile sale; va putea avea o confir-

mare, în eventuala întâlnire a omului cu alter-omul ; și trebuie să aibă o expresie — cum vom vedea — în logică.

Deocamdată omul l-a pus în joc ca un model de timp prin care el operează. Din alianța intimă a omului cu timpul acesta, o alianță ce se va transforma, probabil, în omul împlîntat în mașinăritate — așa cum antichitatea visase omul împlîntat în animalitate, sfinxul sau centaurul —, ceva nou s-a ivit în istorie. A apărut un timp care înfruntă timpul. Omul de astăzi poate crede o clipă că are de ales între un timp și altul. Dacă însă el se recunoaște ca om, vede că a și ales timpul logic.

Despre timpurile omului

Ceva de ordinul altui timp înfruntă, din preajma lui 1800, timpul real. Sub înfățișarea unui timp rostitor, legat de rațiunea omului, îi putem urmări felul cum încearcă să se substituie tot mai mult timpului real. Când Napoleon spune lui Goethe, vorbind despre ideea antică a destinului, că acum „destin înseamnă politică“, el pretinde să modeleze pe cel real al omului. Când, pe de altă parte, astăzi umanizăm natura, schimbăm ritmul de agregare și dezagregare al materiei, prefacem dinăuntrul ei societatea sau tindem a sări de pe orbita pămîntului în necunoscutul altor timpuri cosmice, o facem sub presiunea aceluiasi timp logic. În orice caz timpul devorator, care-și înghite progenitura, este într-alt fel înfrînt decît în mitologia lui Zeus, sau în desfășurarea istoriei de pînă acum.

S-a ivit, cu timpul logic, o formă nouă de temporalitate, una care nu mai pune accentul pe prezent, care e lipsită de măsură determinată, este în același timp sigură de ea și se dovedește susceptibilă să fie reluată oricînd. E o formă de temporalitate pe care omul a reușit s-o incorporeze în mașină.

Timpul acesta nu are noutate absolută decît în istorie ; în ființa umană, în care a stat înnăbușit de propria lui neputință veacuri de-a rîndul — adică de faptul că omul a fost sub condiția lui „a fi în“, nu încă în cea a lui „a fi întru“ — timpul cel nou are rădăcini adînci. Astăzi s-a incorporat în mașină, dar el a putut fi statornic activ în conștiința omului, prefigurînd întoarcerea de astăzi a timpului, suscitată de om, asupra propriei sale ființe, cu împlinirile dar și cu riscurile pe care le încearcă ființa umană în felul acesta.

Într-adevăr, în fața unui timp ce nu are prezent, nu are măsură determinată, este riguros direcționat, dar poate fi și trebuie să fie reluat statornic, cum este așezat omul ? Ființa naturală din el pare la început a nu se oglindi în timpul logic. Dimpotrivă ea trăiește în prezentul interminabil al vieții ; are măsura timpului rînduită de fire și de ritmurile ei exterioare (zilele și anii), ori de ritmurile lăuntrice (pulsatiile vieții) ; nu știe de rigoarea lucrurilor decît tîrziu, cînd o încovoiaie anii ; și nu are ce relua, căci se află veșnic altundeva, purtată cum este de universala devenire. Așa simte ființa *naturală* din om. Dar ființa *controlată logic* din el ține alt limbaj, iar cele două firi umane sînt în tensiune, prefigurînd, cu mult înainte, conflictul istoric, petrecut de vreun veac, al celor două timpuri.

Suflet și spirit

Despre două naturi umane, dincolo de marea spărtură în sexe, știe să facă mențiune și limba. E caracteristică, în această privință, greutatea limbii latine de-a hotărî între *anima* și *animus*. O gîndire clară și sobră, cum este cea latină, s-a lovit aici de nuanțe ireductibile, și apropiînd pînă la un maximum lexical denumirea celor două naturi, a trebuit

să le lase, în ultimă instanță, deosebite. Suflet și spirit, spune limba noastră, iar termenii, oricât de discreditați ar fi astăzi prin abuzul ce s-a făcut cu ei, nu pot fi înlăturați, nici înlocuiți, căci reprezintă o polaritate definitorie pentru om.

Dar e semnificativ faptul că problematica suflet-spirit, oricât ar fi fost ea atinsă uneori în istoria gândirii, nu s-a pus, cu adevărat și în termeni filosofici, decât în gândirea modernă și contemporană, când așadar ea reflecta nu numai două naturi umane permanente, dar și noutatea istorică a conflictului deschis dintre cele două timpuri.

Căci sufletul trăiește în timpul real, pe când spiritul în cel rostitor, în particular logic. Oricâte ocoluri ar face și oricâte evaziuni ar încerca, sufletul afirmă timpul real și se hrănește din substanța lui. Sensul său de viață este prezentul, cu bogăția lui nestăpinită.

Poate fi ceva irațional în această experiență concretă a prezentului și irațională este, în orice caz, unicitatea situațiilor, iluzia unicității lor; dar sufletul consimte mai degrabă să nu înțeleagă, decât să piardă ceva din bogăția realului. Dacă se teme de spirit, este pentru că acesta îl pustiește. În timp ce el, sufletul, are plinătatea timpului real, spiritul vine să scoată în relief formele, contururile și marile rînduieli.

Peste întunericul germinativ al sufletului, el aruncă plasa înlănțuirilor lucide și, la rîndul său, preferă să piardă partea decât să uite de întreg. Sufletul divide, spiritul unește; sufletul individualizează, spiritul subsumează; unul este spontan, celălalt reflectat; unul își face loc în lume așa cum este ea, celălalt schimbă lumea spre a putea vieții în ea.

Demersurile ființei umane se distribuie limpede după cele două naturi, care dezbat în câte un același cuget sau dezbat în cugete diferite, prevalînd succesiv unul asupra altuia, — atîta vreme cît spiritul nu

are tăria ca, făcînd dreptate sufletului, să se afirme pe sine cu dreptatea celuilalt cu tot. Căci spiritul singur, care cunoaște și înțelege, este în măsură să iasă din dezbinare.

Dubla natură umană este și dubla vocație umană, cea de „pietate“ și cea de simplă luciditate; cu numele tradiționale: vocația religioasă și cea profană. Există în om o vocație pe bază de pietate — de orice fel ar fi pietatea, nu neapărat religioasă în sens restrîns — și una pe bază de spirit liber și luciditate. Prima e pe măsura sufletului, cealaltă a spiritului; prima se angajează în timpul real, cealaltă în timpul rostitor.

Cînd un Goethe spune că întîia dintre virtuțile omului este pietatea și practică el însuși, în ciuda aparențelor de a fi un spirit liber, o asemenea devoțiune față de real și prezent încît a putut fi caracterizat ca avînd o „religiozitate fără religie“, atunci ai limpede sub ochi primatul sufletului asupra spiritului. Cînd în schimb un Platon, în ciuda aparenței de natură religioasă, descrie erosul filosofic drept o permanentă infidelitate față de orice ființă sau conținut dat al lumii, așadar drept o *impietate* față de orice realitate, în căutarea adevărului însuși, atunci primatul spiritului asupra sufletului apare la fel de limpede. Pietatea înseamnă aderență și supunere în timpul real; chiar și lumile de „dincolo“ ale omului religios, sînt de fapt extrapolări ale timpului real, de vreme ce un asemenea om nu știe decât de *prezent* (fie și în eternitate) și caută prezențe peste tot.

În fața acestei întîrzieri în câte o devoțiune pînă la încarcerarea în ea, spiritul, care e liber de prejudecata sau obsesia prezentului, privește dincolo de prezențe, înspre legea activă în ele. Dacă există vreo formă de pietate și în el, este una față de „cum sînt cu putîntă și cum sînt în esență realitățile“, nu față de ceea ce sînt ele în fapt. El deschide astfel

procesul fiecărei realități și, odată cu ea, al fiecărei fidelități.

Ce stranie a fost încercarea la care s-a văzut supus sufletul omului, în clipa când i-a devenit limpede că trebuie să renunțe la geocentrism, așadar la fidelitatea față de Pământ. La fel de stranie apare sufletului pios — schimbînd proporțiile — orice dezmințire pe care vine să i-o aducă activitatea ordonatoare a spiritului, atunci când acesta îi arată limpede că luptele lui, ale sufletului, sau supunerile lui, au avut alt sens decît pâruseră și că totul a fost „altceva“, în perspectiva mai adevărată a timpului logic. Sînt două naturi, în om, și două vocații, pe linia celor două timpuri, iar de cînd Timpurile au intrat în dezbatere deschisă, de vreun veac sau unul și jumătate, ceva parcă a început să se descumpănească în ființa umană.

Cu intuiția sa adîncă, Pascal a descifrat o altă versiune a celor două naturi în om și a urmei vizibile lăsate de cele două timpuri, timpul real și timpul rostitor : este opoziția dintre spiritul de finețe și cel de geometrie. La prima vedere, s-ar spune că e vorba de o simplă distincție de ordin psihologic, sortită, după mulți, să denumească numai două tipuri umane din sînul societății, diferențiate după accentul pe care-l pun pe nuanță sau pe contur. Dar distincția aceasta, minoră în aparență, desparte mai mult decît un comportament uman de alt comportament ; în ea se exprimă spărtura fecundă din om adusă de logos și timpul lui.

În timpul sufletului și al pietății față de prezent sau prezențe, lucrurile se țin subtil și adesea neștiut. Spiritul de finețe încearcă să le cuprindă și pătrundă, dar se prefăce numai, căci dintru început își trădează preferința pentru nuanțe ireductibile, pentru culoare și individual. Spiritul de geometrie, în schimb, invocă generalitatea și ordinea, revendicînd pentru lucruri un alt timp, în care nuanțele

și diferențele să devină simple aparențe, dacă nu se lasă încadrate de lege.

Nu numai vocația adîncă a omului este îndoită — vine deci să spună gîndul lui Pascal — dar și cunoașterea lui e așa, ba chiar realitatea oferă un dublu chip parcă. Iar cu spiritul său de finețe, Pascal face ca spiritul său de geometrie să nu precumpănească pustietor, în ciuda intensității lui unice, în timp ce spiritul de geometrie al omului de mai tîrziu va încerca să șteargă distincția în favoarea sa. Și totuși spiritul de finețe va supraviețui în orice versiune, așa cum o arată chiar „geometria“ lumii contemporane, care s-a dovedit a exprima finețea însăși.

În firea omului stă așadar de la început înscris — ca o dezbatere a sa cu sine — aceea ce avea să fie dezbaterea sa cu lumea. Omul vine să proiecteze, peste rînduiala neștiută a lucrurilor dar adesea sigură, rînduielile sale luminoase, dar prea des nesigure. El însuși poartă cu sine două rînduieli, se mișcă sub două deveniri, trăiește în două timpuri. Și dacă în numele noutății sale în sînul firii, care e și *conștiința* noutății sale, el nu lasă lumea în odihnă, cîntea sa mai adîncă este să nu se lase în odihnă nici pe sine.

Rotitor și rostitor, în om

Rotitor e sufletul, rostitor e spiritul. Rotitoare e pietatea — plecată, supusă și întoarsă asupra ei însăși ; rostitoare e luciditatea, trecînd mai departe, sau revenind asupra-și numai spre a corecta rînduiala adusă. Rotitor e destinul femeii, revenind la aceleași sensuri, acte sau bucurii, în care vrea să închidă și pe celălalt ; rostitor e destinul bărbătesc, încercînd să aducă o devenire întru ființă, în devenirea întru devenire a lumii.

Cele două naturi umane, dominate de timpuri diferite, sînt obiectivate în existențe umane rînduite limpede, după cele două sexe. Este aci, cu spărtura în sexe, un capitol al realității și al evoluției căruia știința nu i-a dat încă nume, necum dezlegare deplină. Înțelepciunea străveche, consemnată în marile epopei ale genezei din literatura antică, îndrăznește să spună, în această privință, un lucru pe care știința noastră nu l-a regăsit: acela că femininul este o apariție ulterioară, uneori fortuită, în economia creației, și că natura feminină a omului ar putea fi resorbită cîndva în cea androgină.

La o analiză mai cuprinzătoare din perspectiva presupusă a omului de mîine, dimpotrivă, trecutul cunoscut al umanității trădează, în ciuda aparențelor, un pronunțat caracter feminin. Familia, limba „maternă“, pietatea religioasă, economia pe bază de proprietate, viața socială, arta, au într-o largă măsură pecetea femininului. Am trăit în civilizații de tip feminin.

Dar valorile pe care le pune în joc femininul țin în întregime de timpul *real*. Femeia stă într-un contact intim cu prezentul, avînd înțelesul și bucuria nuanțării lui la nesfîrșit. Și de altfel prezentul ei nu este numai un *acum*, este și un *acici* bine definit.

Natura masculină se află „altundeva“ tot timpul, aspirînd către alte orizonturi. Cea feminină e insulară, cu orizontul bine strîns în jurul realului dat. Dacă e purtată și ea de infinitatea devenirii din timpul real, natura feminină afirmă totuși finitudinea și nu infinitatea. Ceea ce pentru bărbat e constrîngere, va fi pentru femeie libertate. Din nevoile vieții și apăsătorul lor negativ, ea face pozitivul existenței imediate.

Bărbatul rămîne să slujească geniile luminoase ale cetății, nu ale gînteii, ba chiar să privească dincolo de orizontul cetății, către lumile și rînduielile po-

sibile, valorificînd un alt timp, de care pînă la urmă se vede învăluit și femeia. Căci sensurile ei atît de rafinate par sortite să intre în evanescență — sau poate să-și găsească o altă modalitate de valorificare în viitor — din clipa cînd, ca astăzi, timpul logic reușește să ia întîietatea.

Exteriorizarea în feminin și masculin nu exprimă însă, prin ea însăși, dubla natură a ființei umane, căci nu e proprie doar acesteia. Spărtura în sexe există la aproape orice nivel al naturii organice și are, poate, corespondențe și cu ceva de dincolo de ea, în lumea materiei anorganice. Numai că, odată cu omul, timpurile, consubstanțiale lui, s-au valorificat deschis, ieșind din echivocul lor, distribuindu-se și dîndu-și măsura deplină. Dacă e adevărat că timpul real a triumfat pînă ieri în istorie prin primatul femininului, atunci se poate la fel de bine spune că timpul logic triumfă acum prin bărbat. Căci el este întreg în primatul de astăzi al culturii asupra naturii.

Natură și cultură

Într-adevăr, natură și cultură, spiritualitate pe bază de natură și spiritualitate pe bază de cultură, iată ultima versiune pentru cele două firi și orientări ale omului, după suflet și spirit, pietate și luciditate, spirit de finețe și spirit de geometrie, feminin și masculin. Nu este deci vorba de opoziția brută dintre natură și cultură, ci de distincția, în cultură însăși, între o perspectivă naturală și una culturală propriu-zisă.

A existat un om, în preajma lumii noastre istorice, un om deplin și fascinant, în care natura și-a incorporat pentru ultima dată, cu un maximum de intensitate, spiritualitatea ei. Este Goethe. Cine vrea să înțeleagă ce înseamnă perspectiva naturii, așadar

ce *nu* mai poate fi perspectiva noastră, trebuie să se întoarcă o clipă spre el.

Organul de simț principal al lui Goethe este ochiul, după propria sa mărturisire. Organul nostru principal, dacă mai putem vorbi de organe principale în timpul logic, ar fi mai degrabă urechea: cu urechea prindem îndepărtatul, de care sîntem totuși atît de strîns legați; urechea dă vibrația spirituală a ființei noastre întregi, cu arta specifică lumii moderne, muzica, pe cînd ochiul pare uneori naiv. Totuși, cu organul său principal și în orizontul imediat al acestuia, Goethe a înțeles să refacă întreaga lume a culturii; s-o refacă spontan și fără efort.

A descris arta ca o simplă exultare în fața prezentului, a „ocazionalului“, spunea el; a conceput și dat cuceritoare sugestii în știință, numai pe temeiul celor cinci simțuri, cu „omul natural“, socotit de el cel mai potrivit aparat fizical, deci fără instrumentație și fără formule matematice; și-a dat singur o religie prin simpla divinizare a naturii sau, la capăt, a naturii umane; iar pînă și filosofia a înțeles s-o obțină pe căile firescului, punînd în joc „fenomenul originar“, adică natura simplă a începutului, intuită de-a dreptul, sau punînd în joc viziunea organicistă și în cele din urmă — poate în lipsa unei rațiuni sigure de sine — jungla devenirii, „demonia“.

Totul la Goethe este natură, timp al naturii, perspectivă a ei. Sub unghiul acesta, toate dualitățile citate mai sus, suflet și spirit, pietate și luciditate, spirit de finețe și spirit de geometrie, feminin și masculin, reapar la el, cu o evidentă preferință pentru primul termen. Goethe slăvește valorile sufletului iar nu ale spiritului, practică pietatea și devoțiunea, nu luciditatea, se dăruie spiritului de finețe, niciodată celui de geometrie, și afirmă — de la „mumele“ păstrătoare ale prototipurilor originare

și pînă la Gretchen — un primat al femininului fără precedent în cultura noastră. În naturalețea ei, viziunea lui Goethe făgăduiește atît de mult și în chip atît de simplu, încît cu el te întrebi dacă mai este nevoie de crisparea, înstrăinarea și artificialul culturii de a doua instanță; mai precis, dacă alături de timpul real și înflorirea lui în om, mai încape loc pentru un timp logic și creațiile lui spectrale propuse de om. Goethe, în care se sublima omul de totdeauna, ca și cum ar fi fost un Noe înaintea potopului tehnico-scientist ce avea să urmeze, Goethe, omul firescului, n-a avut ce face cu timpul logic.

Dar timpul logic a avut ce face cu Goethe și a fost activ în acesta, fără ca artistul să-și dea în totdeauna seama. Pregătindu-și, în jurul lui 1800, cu mijloace inedite, intrarea evidentă în istorie, timpul logic s-a impus tuturor conștiințelor, cu necesitatea viitorului dacă nu chiar a prezentului, și a silit pe Goethe să se desmintă, scriind „Faust II“.

În întregul ei, opera „Faust“ aduce un sunet straniu în creația goetheană, începînd cu felul total ne-spontan, chinuit chiar, cum a fost redactată de-a lungul a 60 de ani, și sfîrșind cu tematica ei, care e una de cunoaștere și luciditate. Dar în partea întâi, în „lumea cea mică“, după vorba autorului, el, creatorul, își domină creația încă, pe cînd în partea a doua, în „lumea cea mare“, creația îl domină pe el. Lucrurile merg pînă acolo încît Goethe recunoaște singur, către Eckermann, că nu poate vedea o legătură — evidentă nouă astăzi — între cele cinci acte ale părții a doua; nu poate hotărî asupra semnificației ei, și sfîrșește prin a spune că în orice operă mare există ceva „incomensurabil“. Astăzi însă ni se pare că incomensurabilul său nu denumea decît: noutatea timpului logic față de cel real.

Faust trăia în timpul logic. Întîia trăsătură caracteristică a unui astfel de timp era *lipsa prezentului*. Faust n-avea prezent, era omul fără de prezent.

N-a știut niciodată de vreo formă de prezent, și desfide pe diavol să-i poată da vreuna, așadar să-l scoată din timpul său logic și să-l zvîrle în timpul real, făcîndu-l să spună unei clipe : „Rămîi“. El trăia în timpul lucidității, unde ceea ce nu este încă poate fi mai adevărat decît ce este în prezent.

E drept, luciditatea sa este exasperată ; de aceea și are el nevoie de diavol. Dar ecuația ființei sale nu se rezolvă, cum încearcă diavolul la început, în timpul real (în petrecere sau dragoste), ci tot în cel logic ; iar acest lucru îl arată „Faust II“, independent de soluția finală (sau lipsa de soluție) a operei goetheene. În partea a doua din „Faust“, sau mai degrabă în opoziția dintre prima și a doua parte, vom vedea înscris limpede ce este rotitor și ce e rostitor în om. Întreaga operă vrea să stea sub primele versuri ale „Prologului“ :

Cînd, repetîndu-se, Același
Statornic curge-n infinit...

Dar versurile acestea — din care Spengler a făcut motto-ul viziunii sale istorice, una a timpului rotitor — nu pot da socoteală de sensurile deschise, rînduitoare, rostitoare, ale părții a doua. De aceea, în dezbaterile lui Goethe cu sine însuși, în sînul creației lui, vom putea citi dezbaterile omului cu sine.

Despre om ca ființă rostitoare

Despre timpul numai rotitor, ca și despre omul trăind în acest timp al „eternei reîntoarceri“, Goethe a scris pagini minunate. Dar ele dau o viziune incompletă și despre timp și despre om, așa încît, atunci cînd scrie cartea celui din urmă, Goethe e silit să spună mai mult decît atît. „Faust“ va fi cartea dezbaterii lui Goethe cu sine, pentru că e cartea

dezbaterii omului cu sine. Și de aceea partea a doua din „Faust“ — admirată pînă la un punct dar trezind uimire și neînțelegere — este „partea lui Dumnezeu“, respectiv partea diavolului, adică noutatea în viziunea lui Goethe despre om.

Partea a doua din „Faust“ este prin excelență cartea spiritului și nu a sufletului ; cartea lucidității și nu a devoțiunii ; cartea culturii, pînă la artificial și natură fabricată. Ea este, ca atare, cartea bărbatului, și numai a lui. În cele cinci acte ale ei se desfășoară (cum arătam în „Despărțirea de Goethe“) cele cinci ispite ale omului-bărbat : ispita puterii economice, în actul I ; a puterii științifice, în actul II ; ispita afirmării prin cultură, în actul III ; a puterii militare, în actul IV ; și ispita politică, suprema ispită masculină, în actul V.

Nimic din ce este esențial spiritualității bărbatului nu lipsește aci, iar faptul acesta dă cărții o neprevăzută unitate ; pe de altă parte nici o concesie nu e făcută femininului, în ce privește fondul piesei, pînă la tabloul final. Totul e rațional, sec, geometric, pînă și în frumusețile actului III, al Helenei. Autentic goetheene, deci încărcate de sentiment și poezie, nu sînt decît cîteva personaje secundare : Lynceus, paznicul fascinat de frumusețea Helenei, sau Philemon și Baucis, perechea de țărani bătrîni ce nu vor să se lase transplantați de Faust, colonizatorul ; și, firește, Gretchen, care însă apare ca o „dea ex machina“, să încheie, în eternitatea religio-sului, destinul unui erou care-și căutase împlinirea, de fapt, în timpul rostitor al omului.

Dar ce face Goethe scriind, ca și împotriva sa, cartea aceasta, pe care, cu excepția actului III, n-a vroit s-o publice în timpul vieții sale ? Descrie, fără a o putea ști, ceea ce avea să vină ; descrie timpul nostru, la propriu. Sîntem *întregi* aci, act cu act, cu economia de bunuri schimbată într-una de bani și apoi într-una perfect controlată ; cu știința noastră,

refăcînd natura și gata să pună pe lume homuncu-
luși, ca în actul II; cu mijloacele noastre artistice
de „vizionare“, pe măsura celei mai dezlănțuite și
detașate fantezii, așa cum o arată cinematograful;
cu trista noastră, de astădată, știință militară, capa-
bilă să pună în joc armele cele mai mefistofelice, ca
în actul IV; dar și cu viziunea politică organizată,
lucidă și pe cît posibil creatoare, ca în actul V.

Nu mai este Goethe în joc, ci un Faust „îndră-
cit“, sau chiar Mefisto, într-atît de neverosimilă îi
apar autorului însuși creațiile timpului logic, a că-
ror viziune o are, dar cu semnul negativului prea
adesea. Chiar și viziunea finală a lui Faust, care
crede, orbit, că în jurul său se înalță lumile visate
de el, cînd în realitate Lemurii îi sapă groapa, este
rostită în gol, sub mistificarea diavolului. Dar ce im-
portă? Prin Goethe se spun mai multe decît
spune el.

Acum putem părăsi pe Goethe. Prin acesta,
chiar dacă fără adeziunea lui, sîntem în măsură să
vedem mai bine chipul omului, modelat de timpul
rostitor în versiunea timpului logic. Este, în fond,
un chip de om adevărat, existînd și el de totdeauna,
dar acoperit, înnăbușit, paralizat de omul natural
din noi.

Omul este sortit să-și alieze timpul logic. Înzes-
trarea sa cu dimensiunea rostirii îl face dintru în-
ceput ființă generală, capabilă adică să se regă-
sească în alții și în altceva. De aceea el nici nu
are cu adevărat un „aici“, un loc propriu în care
să-și înfigă rădăcinile și de care să nu se poată
desprinde fără risc de secătuire, după cum nu are
cu adevărat un „acum“, o clipă în care să se îm-
plinească și satisfacă. *Hic et nunc* sînt tocmai pro-
blema celui ce nu le are. Așa fiind, omul devine
lesne ființă fără de prezent pe care o reclamă pen-
tru sine timpul logic. Îl poți chiar defini așa — în-
tre atîtea alte definiții — drept singura ființă ce

poate să nu aibă prezent; care-și dizolvă neîncetat
prezentul, nu atît sub acțiunea imaginației, liberă
de orice constrîngere în timp, cît sub acțiunea con-
stantă și sigură a reflexiunii logice.

Ființă fără de prezent, rostitoare iar nu doar ro-
stitutoare, din plinătate și nu dintr-o carență, omul
este în schimb activ purtător de viitor. În lipsa de
orientare a unei lumi naturale, veșnic surprinse
parcă de ceea ce aduce timpul real, omul se dove-
dește a fi singurul orientat; dar tocmai de aceea,
în echilibrul obștesc el apare ca o existență dezechili-
brată și aproximativă, „dincolo“ tot timpul. Faust
devine reprezentativ pentru om prin insatisfacția
sa permanentă, în timp ce Wagner, discipolul satis-
făcut, este o caricatură.

Un timp a cărui dimensiune principală este viito-
rul constituie o permanentă solicitare pentru om.
Viitorul devine obsesia acestuia, iar fanatismul logic
pe care omul faustic îl încorporează va reprezenta
încă o dezmințire a viziunii obișnuite a lui Goethe,
care e străin de orice fanatism și propovăduitor al
unui „*Geltenlassen*“ — fiecare după firea lui — pen-
tru oameni și lucruri. Omul în schimb nu lasă lu-
mea în pace cum cerea Goethe. În măsura în care
știe, sau crede a ști ce trebuie să fie, omul privește
inertă lumii drept o provocare.

Cu energia de gîndire pe care i-o insuflă un
timp rostitor, mai ales în versiunea timpului logic,
atît de clar tăiat încît poate grăbi toate soluțiile,
omul nu poate rămîne simplu spectator. O conștiință
care trăiește doar în timpul real nu are nimic de
schimbat: sarcina prefacerilor și-o ia timpul. Con-
știința ce trăiește sub timpul logic, în schimb, are
totul de strămutat în ordine, și face aceasta deopo-
trivă cu gîndirea speculativă și cu operativitatea cu-
noașterii științifice.

Este vorba de „o revoluție în cugete“, atîta tot,
încearcă să spună, spre a se liniști, ființa naturală

din om, sau ar spune lucrurile și firea, dacă ar avea grai, nesimțindu-se la început primejduite în inerția lor. Dar revoluția din cugetul omului trece asupra realităților. Omul timpului rostitor are ceva de modelat, nu numai în sensurile pe care le desprinde pentru lumea exterioară, dar și în făptura sa, a celuilalt și a societății; omul cunoașterii științifice, la rîndul său, are un răspuns de dat naturii. Și unul și celălalt proiectează, atunci, timpul logic peste cel real. Rămîn străine de o asemenea proiectare transformatoare: doar acea speculație căreia îi reușește miracolul — aparent ori real — de-a acoperi timpul logic cu cel propriu-zis, ca dialectica lui Hegel, sau științele acelea care pot opera într-o realitate atît de pură încît să fie total străine de timpul real, matematicile în speță.

Dar pînă și acestea se încarcă de spirit înnoitor, atunci cînd timpul rostitor al omului, cu facultatea sa de-a fi reluat, revalorificat, prefăcut ca și într-o unealtă, reușește să conducă pe om la o formă ori alta de creație. Matematicile ele însele devin înnoitoare, atunci cînd dinamismul lor pur este aplicat asupra unor mecanisme și creații artificiale. Chiar și logica matematică, studiată decenii întregi ca o simplă speculație dezinteresată, în marginea sau în zonele fundamentale ale gîndirii formale, s-a dovedit o unealtă capabilă să fie folosită pe linii de înnoire și transformare, odată cu mașinile automate.

În timpul rostitor omul se dovedește efectiv capabil să „sporească natura în sînul naturii“ cu vorba celebră a lui Schiller. Omul realului crede că nu e neapărat nevoie de creație; și de astă dată timpul ar aduce mai multe noutăți decît poate pune pe lume el, om. Totuși, din primul ceas, omul nu este numai subiect al timpului real; sau mai degrabă, spre a se înstăpîni mai bine asupra realului însuși, el își valorifică din primul ceas capacitatea sa de-a putea trăi totodată în timpul rostitor, unde încap creație.

De la prima unealtă pînă la creațiile cele mari, oricare din ele reprezintă: timp rostitor condensat. „Cum e cu puțință ceva“, întrebarea fundamentală într-un asemenea timp, trimite necesar către puțința creatoare. Iar abia în creativitate se împlinzește și împlinește acel furor logicus al omului, care ar face din el existența pustietoare a lumii, dacă nu l-ar investi cu titlul de existență transformatoare a ei.

Iată atunci un chip al omului care nu e cel al ființei lui naturale și totuși nu e nici o imagine străină lui. El este de la sine deopotrivă: ființă fără de prezent, deschisă hotărît către viitor, cuprinsă de fanatismul logic, creatoare sub semnul acestuia. Omul, atunci, nu are de ales între timpul rostitor și cel real, ci, dată fiind tăria primului odată pus în joc, el a și ales. Pe cînd în timpul real el se desprinde cu greu de restul firii — chiar la nivelul unei vieți sociale superioare — iar cînd se desprinde cu adevărat îi prelungește înțelesul încă, dimpotrivă în timpul logic: el își obține de la început identitatea.

Fată de fire și de cele ale firii, omul a putut apărea drept ființa bolnavă, animalul desinstinctualizat, ființa ratată, ființa absurdă. Cîtă ironie sau cîtă amărăciune n-a revărsat omul asupra omului? Dar dacă din perspectiva naturii omul își poate îngădui să batjocorească ființa proprie sau s-o deplîngă, din perspectiva culturii rostitoare el nu o mai face, oricît de puțin i-ar reuși împlinirile sale visate. Căci aici e vorba de adevărul ființei proprii: în elementul culturii el sporește statornic, în timp ce în elementul naturii el stagnează, sub reluările devenirii neîncetat rotitoare.

Dacă însă timpul rostitor caracterizează dintru început pe om mai bine decît cel real și totuși acesta din urmă a dominat omul și societatea pînă ieri, atunci ce s-a întîmplat că, de la Kant și de la

Revoluție — nu și de la Goethe, nu de la Hegel — omul simte nevoia de a se redefini? că timpul logic începe să precumpănească? și că timpul se ridică împotriva timpului? O noutate s-a ivit în istoria omului.

Rotitor și rostitor, în istorie

La răscrucea veacului al nouăsprezecelea, încetează culturile timpului real și încep, probabil, cele ale timpului rostitor. S-a întâmplat ceva în ceasul acela al istoriei, anume că una din formele timpului rostitor, timpul logic, s-a obiectivat și a luat timpului real armele: lucrurile și devenirea lor.

Timpul logic — sau o formă largă de timp rostitor — fusese și pînă atunci caracterizator pentru om, cum am văzut: era timpul lucidității, timpul înțelepciunii contemplative sau practice, timpul cunoașterii și al acțiunii inteligente. Intervenția timpului logic în istorie s-a numit revoluție; intervenția lui în cunoașterea naturii, experiment; în transformarea naturii pe măsura nevoilor omului, civilizație; intervenția lui în opera de maturizare a omului, educație. Omul a operat întotdeauna, deci, cu timpul logic.

Dar timpul real păstra pentru el *lucrurile* și devenirea lor: arborii nu creșteau în timpul logic, hrana omului o dădeau, în mare, tot roadele timpului real, aurul nu se producea în timp logic (deși alhimiștii visau aceasta), aerul era aer, apa apă, iar cetățile, generațiile și societățile apăreau și dispăreau sub legile timpului real.

De pe la 1800, lucrurile realului încep să se nască, unul cîte unul, și în timpul logic; natura naturans începe să fie dublată de o *mens naturans*; creațiile, artificiale în primul moment, prind un fel de viață, cuprind realitatea omului și tind, prin el, să învâ-

luie întreaga realitate — să umanizeze materia — ba chiar să-i sporească făpturile. S-a făcut pare-se propunerea ca, în viitor, anii istoriei să se numere pînă la 1800 și de la 1800 înapoi. Se sfîrșește preistoria, s-a spus. Ieșim din neolitic, spune Teilhard de Chardin. Sîntem în anul 100 și ceva: istoria abia a început.

Ceea ce a făcut cu puțință înstăpînirea timpului logic asupra lucrurilor, a fost înstăpînirea asupra *operațiilor* ce duc la lucruri: în speță mașina și tot ce ține de ordinul ei. De la mașina de tors pînă la mașina dialectică și laborator — pentru că trebuie să avem curajul de a le numi și pe acestea mașini, chiar dacă infinit subtile — tot ce este mașină înseamnă sistem operator conștient constituit, așadar timp logic materializat. O mașină, de altfel, prezintă perfectă imagine moartă a timpului logic, așa cum o arătăm. Prin mașină, timpul logic se distribuie în forme specifice, reproduce realitățile, face concurență stării civile a naturii și, pînă la urmă, substituie operațiile sale devenirii reale.

Cînd a văzut cît de bine reușește și, mai ales, promite să reușească propria sa creație, omul a fost surprins. A numit „desumanizare“ și a denunțat ca o primejdie în consecință tocmai acest plus de umanizare pe care-l aducea el singur în sînul realității. Întreg începutul veacului nostru este plin de lamentațiile sau ironiile profetilor de ocazie asupra omului în eprubetă, a societății furnicar, a vieții automatizate și a universului artificial în care urma să trăiască lumea. Dar a fost suficient să se ridice puțin perdeaua viitorului — odată cu reușita revoluției tehnico-științifice — spre a se vedea că totul poate fi în ordine.

Prefacerile care se petreceau erau, de altfel, solidare cu marea filosofie care le însoțise începutul. E sugestiv să vezi, în perspectiva timpului, că valabil rămîne, în cazul idealismului german (vinovat în alte

privințe filosofice) tocmai gândul lui cel mai riscat, acela cum că logicul nu stă deasupra sau alături de real, ci în însăși ființa realului. Așa spune Kant, pentru care apriori-ul are funcție constitutivă și nu doar regulativă, în ce privește experiența; sau Fichte, în felul său imprudent, ca și Hegel. Esențială e facerea nu făcutul.

Că timpul logic, pe care îl pun acum în joc atât speculația cât și practica, aduce o lume a facerii, este ceva la fel de limpede pe cât e de vădit ce anume trece în umbră, în cuprinsul larg al istoriei, odată cu ivirea acestei lumi. Trece în umbră natura, în sens obișnuit; trec valorile feminine; se sting valorile religioase; dispare lumea țăranului. Iar odată cu acestea, se încheie atotputernicia prezentului.

Într-adevăr, în fața creativității cedează, în epoca noastră, născutul. Natura (de la nascor, natus) și-a pierdut prestigiul ei de pe vremea când Goethe o slăvea, exclamând: „Natur, du ewig keimende...“, tu veșnic încolțitoare. Ea încolțește și mai departe, dar, întocmai femininului și religiosului, din momentul în care o luminează cât de slabă i-a străpuns taina, suveranitatea ei a încetat. Nu numai că în tabla de valori a omului situația naturii apare ca slăbită, dar ea pierde chiar din substanța ei reală (pier sute de specii) în fața produselor timpului logic și a proceselor istorice aduse de el. Din istoria timpului rotitor, în care devenirile periodice și ritmurile firii erau hotărâtoare, se trece în istoria unui timp rostitor.

Iată acest produs în uman al naturii, țăranul. Cât de sigur se preface și apoi dispare el, de vreun veac încoace, și cât de inexorabil își pierde sensul, chiar dacă e lăsat să supraviețuiască. Astăzi a devenit limpede că s-a încheiat cu civilizațiile de tip agrar și că satul, care părea să fie veșnic în anonimatul său, se va îngropa în uitare pentru totdeauna, poate. Acum câteva decenii încă se putea cita ca impresionant faptul că țăranii daci, de pe columna lui

Traian, purtau straie aproape aidoma celor de la noi din veacul XX. Peste cincizeci de ani, un port ce a părut „etern“ își va fi arătat caducitatea.

Realități naturale, pe care colțul timpului real nu le putuse roade, sînt acum pulverizate de timpul logic. Odată cu țăranul și satul, se invalidează acea trinitate animală care a hotărît, aproape la fel de mult ca și omul, de natura civilizațiilor agrare: calul, boul și oia. Dar despre ultima, despre oaie, se poate spune că a hotărît nu numai de începutul civilizației capitaliste, cu industria textilă (începînd cu Florența, apoi Anglia și Olanda), dar și de fenomene spirituale autentice, cum ar fi Renașterea, care se deschide cu o Florență ce avea 30% din populație angajată în manufactura textilă și cu primatul formelor, culorilor și varietății pe care le ia îmbrăcăminte. Firește, viețuitoarele acelea trei nu vor dispărea; dar vor rămîne în muzeul naturii, și atîta tot.

Pînă și natura vegetală, lemnul însuși, care în trecut a jucat un rol atît de însemnat încît a dat numele „materiei“ la Greci, trec astăzi în umbră. Prin toate acestea omul era legat de fire și de ritmurile ei, iar istoria avea caracterul uneia rotitoare. Țăranul trăia în timpul cosmic, în timpul meteorologic — „vreme bună“, „vremea rea“ — asociat cu timpul organicului și subjugat spiritualicește de timpul destinului. Era omul pămîntului în toate sensurile, cu numele său de țăran, de la țară, țărîna, terra. Astăzi îl părăsim, așa cum știm că, la limită, omul și-ar putea părăsi chiar și Terra. Dar pînă atunci omul își croiește pe ea o altă viață, în care natura terestră nu mai dă la iveală oameni după chipul și asemănarea ei.

Poate că astfel, preluată parțial de om prin destinul lui și părăsită în ea însăși, natura terestră se va regăsi în singurătatea ei originară și se va reafirma, într-o parte ori alta a globului, cu vio-

lența și frumusețea junglei. Dar, de acum înainte, ea nu mai poate fi decât o natură tolerată.

În fața creativității nu cedează numai natura exterioară, se stinge ceva și în natura umană. Dimensiunea feminină a omenescului este supusă revizuirii, în timpul nostru. Când, în ultimul veac, femeia ieșea la suprafața societății și își cîștiga toate drepturile, o făcea pentru că își pierduse treptat răspunderile. Aminteam, în legătură cu civilizațiile timpului real, că fuseseră într-o largă măsură de tip feminin. Totul începea de la un sens închis și adînc al familiei, care e un pachet de contradicții, ca tot ce este viu și adevărat: un amestec de interioritate și exterioritate, de animalitate și supraomenesc, de echitate și parțialitate, o școală supremă dar și — dacă se întîrzie la ea — un locaș al inculturii.

Femeia singură îi deținea cheia. Ea dădea pruncului graiul, ca și întîilele mituri; prin pietatea ei se constituia prima formă de religie, ca un cult al strămoșilor și penajilor, pentru ca, sub orice altă formă, tot devoțiunea feminină să fi fost cea care a întreținut marile religii. Dacă femeia făcea legătura cu cei săvîrșiți și cu cerul, din nou ea făcea legătura și cu pămîntul: ea stătea la baza comunităților de tip agrar, după cum se știe (căci la început femeia lucra pămîntul), și prin ea probabil că se închea un regim de posesiune distinctă. Economia îi este într-atît de tributară încît și numele, de la „oikos“, cămin, reține întîietatea ei. Profilul claselor și persistența lor datorează poate, iarăși, mai mult femeii decât bărbatului, care se declasează mai lesne. Dacă cetatea politică și cea războinică îi erau străine în aparență, exista o altă cetate, sau un spirit al ei, din care se trăgeau toate și unde sufletul femeii (Antigona) hotăra. S-a putut spune că semînții creatoare de stat, spre deosebire de hoarde, au fost cele în care, indirect, a dominat femeia. La capătul

lucrurilor, în societatea constituită și rafinată, cu tipurile ei de desfătare și artă, femeia putea chiar lipsi, cum se întîmplă în parte la Atena. Valorile ei însă triumfaseră, într-o Atenă superior rafinată și chiar efeminată.

De toate aceste răspunderi sufletul feminin s-a văzut treptat desprins. Civilizațiile feminine, rotitoare, se încheie. Încep cele rostitoare, ale bărbatului. O rațiune stăpîină pe sine a venit, cu timpul ei cel nou, rostitor, să înlocuiască în aproape toate sectoarele spontaneitatea și înnăscutul. Sufletul feminin a rămas suspendat o clipă, căutînd, cu marea lui promisiune umană, o regăsire de sine în societate și o modelare îmblînzitoare a omului contemporan, cuprins cum este de un adevărat furor logicus.

Despre apusul valorilor religioase, odată cu cele ale naturii, ale culturii de tip agrar și cu valorile tradițional-feminine, vorbesc chiar și cei care le văd la temelia comunităților istorice, un Spengler, sau, mai aproape de noi, un Toynbee, istoricul. Dacă timpul rotitor al naturii nu s-a invalidat de fel, în aparență, în schimb timpul fapturilor și al creațiilor legate de el, — are dar timpul rotitor al civilizației agrare, ca și cel, tot rotitor, al sufletului și civilizațiilor feminine, chiar timpul vast al religiilor — par a fi trecut toate. Timpul religiilor nu putea fi de altfel decât, sau cel al eternei reîntoarceri (cum a fost timpul religiozității antice, apoi cel al cîtorva mari „păgîni“ religioși, ca Goethe și Nietzsche), așadar un tip suprem rotitor, sau atunci este timpul mitic, un timp suprem rostitor (revenirea la „arhetipuri“), a cărui măsură omul nu o mai are.

Omului îi este astfel dat, la nivelul *lui*, să iasă de sub istoria care era rotitoare ea însăși, să pună în joc alt timp — sortit să încheie ciclul istoriei de fiecare dată împlinite în culturi închise — și să dea, în locul închiderii statornice, un sens al istoriei ca deschidere.

Despre istorie ca deschidere

Dintr-o anumită perspectivă, toată istoria, cel puțin pînă către 1800, a fost un fel de *a fi în*: a fi în natură, în geografie, în vecinătăți istorice, în condiții de civilizație date, în religii, în destin. În cuprinsul acestei istorii ca un „a fi în“, nu au apărut decît: dominații ale unor popoare asupra altora și fenomene de cultură, fie la învingători, fie la învinși, într-o desfășurare în care singură cîte o istoriografie ce se vroia științifică a putut să citească o ordine. Istoriografia cealaltă nu are unități distincte, în afara epocilor, semințiilor, națiunilor, sau formelor de dominație. Cînd s-a ajuns, la începutul veacului nostru (Spengler, Toynbee), la ideea marilor unități istorice care ar fi „culturile“, acestea au fost înțelese ca niște monade închise, iar istoria era la propriu rotitoare, refăcînd, cu fiecare dintre culturi, același parcurs, așa cum reface o ființă organică aceleași etape între naștere și moarte.

În convingerea lor că pot extinde și peste epoca noastră sensul de rotire al lucrurilor proslăvit de Goethe („Cînd, repetîndu-se, Același / Statornic curge-n infinit“), istoricii care văd într-un asemenea sens explicația apariției și dispariției formelor de viață și cultură, au crezut că pot „închide“ și istoria noastră în curs de desfășurare. Orice cultură, spuneau ei, se încheie printr-un accent pus pe civilizație, pe plan material, printr-un plus de luciditate putînd duce pînă la scepticism, pe plan spiritual. Iar primatul civilizației este izbitor în cultura contemporană, cu împlinirea ei tehnică, încă de dinaintea celei de a doua revoluții tehnico-științifică. În ce privește luciditatea, nu numai că ea e prima trăsătură a omului modern, dar istoricii care văd în ea sfîrșitul de cultură subînțeleg, poate, că propria lor operă este un act de luciditate ultimă, care nu s-ar putea ivi decît în ceasul sfîrșitului. Is-

toria s-ar închide încă odată, cu noi. Ne rotim în ea, nu ne rostim prin ea.

Dar ce neadevăr cu aparență de exactitate ni se propune astfel! Fără îndoială că trăim astăzi sub un plus de raționalism și luciditate, cum s-a trăit la sfîrșitul cîtorva epoci istorice, în particular la sfîrșitul Romei antice. Dar nu e totuna să sfîrșești în raționalism *fără* cunoaștere științifică, *fără* civilizație tehnică și *fără* o viziune filosofică totalizatoare — cum sfîrșea antichitatea — și să sfîrșești *cu* ele. Luciditatea poate fi sterilă, și apare atunci limpede ca fenomen de oboseală și decadentă; dar acea luciditate care trezește valori noi și care suscită, în marginea reușitelor cunoașterii, atîtea probleme noi, mai poate fi ea una de îmbătrînire și închidere?

Prin luciditatea timpului nostru omul își poate măsura, nu bătrînețea, ci dimpotrivă, tinerețea. El nu numai că află, de la o știință a pămîntului, care nici ea nu s-a blocat ca acelea din trecut, cum că globul pe care trăiește este în anii săi tineri, dar își dă limpede seama că are, ca om, mai mult viitor decît trecut. Oboseala celor 7000 de ani, despre care vorbea moralistul francez din sec. al XVII-lea („Tout est dit, et l'on vient trop tard, depuis plus de 7000 ans qu'il y a des hommes, et qui pensent“), este amăgirea falsei lucidități și înțelepciuni. Cînd ai înțeles că timpul poate fi și progenitor, nu doar păstrător al unor valori atinse în prezent, că așadar e vorba de un timp în care dominantă o dă viitorul, nu mai poți întîrzia în timpul uitării, al odihnei și apoi al surpării cu prezentul lui cu tot. Prezentul este dimensiunea timpului care închide. Totul s-a spus? Dar totul rămîne de spus.

Omul se *rostește* prin istorie. Ceva ca o vastă punere în rost poate schimba fața lucrurilor și o schimbă de pe acum. Bossuet spunea că istoria este „gîndul lui Dumnezeu pe pămîntul oamenilor“. S-a întîmplat însă că istoria a devenit cu adevărat gîn-

dul omului pe propriul său pământ. Ea și-a măcinat singură zeii și rezistențele, a netezit calea omului, și acum îl lasă pe scenă, să-și spună gândul, așadar să se rostească și să rostească. El a ieșit din condiția de *a fi în* istorie, a intrat în condiția lui *a fi întru*. Dar întru ce este, la drept vorbind?

Sîntem pentru o clipă în miezul timpului nostru, cu o asemenea întrebare, poate. În chip vădit omul contemporan, cu conștiința surdă a acestei așezări nehotărîte, are două tendințe, ce se traduc prin două orientări. Întîi, omul de astăzi, ca și comunitățile sale, stau sub un *furor logicus*. De vreme ce oamenii pot să pună lucrurile în rost, ei trebuie să schimbe lumea, s-o corecteze sau s-o optimizeze. Acest furor logicus, care duce în fapt la demonia mașinii și laboratorului, își are grandoarea lui demiurgică, dar deopotrivă riscurile lui. Să lăsăm însă deoparte riscurile, bine cunoscute și fără precedent în istoria omului — de parcă această ființă exemplară ar putea fi totodată agent al neființei — și să vorbim de riscul ce se deschide din perspectiva de aci: este recăderea omului, din situația lui „a fi întru“, în cea de „a fi în“, de rîndul acesta de a fi în și sub domnia creației lui.

De aci desigur a doua orientare a omului contemporan, care este exact opusă celei ce ducea la furor logicus. Este cea a unui *pudor humanus*, respectiv a unei rețineri în fața propriilor sale posibilități demiurgice, ori a unei proaste judecăți asupra propriei sale așezări în lume. În favoarea unei asemenea rețineri, care duce pînă la un plictis al omului față de sine și de lumea sa, au pledat — ori cît s-ar fi corectat după aceea — atît existențialismul contemporan cît și arta absurdului și a imposibilității de a comunica. Dar mai neașteptat este că pînă și oamenii de știință — marii beneficiari ai sensurilor afirmative ale modernității — încurajează uneori înțelesul negativ al singurătății umane, con-

siderînd de-a dreptul înscris în codul genetic, cum face savantul Jacques Monod, non-sensul uman. În cazul omului de știință, acest pudor humanus este cu atît mai neașteptat cu cît, pentru el, totul se organizează perfect în natură și urcă admirabil pînă la om, pentru ca omul însuși să nu fie decît un „vagabond“ în lumea în care îi e dat să trăiască, așa cum spune omul de știință amintit.

Așadar pe de o parte omul întreprinde prea multe, în pornirea sa demiurgică, el riscînd să creieze un multiplu dezechilibru: în sînul naturii, pe care o pustiește și infectează cu activitatea sa unilateral orientată; în sînul societății, unde ar aduce prea mult control și prea multă luciditate; în natura umană însăși, pe care o precipită către integrări sau alteori către desprinderi ce-i primejduiesc ființa. Pe de altă parte, sub rațiunea sa mai adîncă, trezită tocmai de spiritele lucide din lumea culturii, omul contemporan face, dimpotrivă, prea puțin (uneori refuză să facă orice, ca în cazul critic al tineretului occidental) și cu siguranță nu crede în ceea ce face. Ieșit din civilizațiile închise și rotitoare, ridicat astfel deasupra condiției istorice obligate, el nu știe ce să facă, ori făptuiește mai prost decît trebuie, așa cum sub demonia tehnicii sale produce mai mult și mai variat decît îi trebuie.

În acest ceas istoric, cronicarul nostru, care spusese „e bietul om sub vremi“, este desmințit. Vorba nu ar mai avea sens, pentru cineva care s-a desprins de formele obișnuite de *a fi în*, respectiv în istorie, ba care chiar o poate controla pe aceasta. Dar dacă vorba cronicarului s-a răsturnat, în sensul că astăzi omul este *deasupra* vremilor, ea nu s-a desmințit total. Din multe părți ni se cere să spunem, asemănător vorbei vechi: „e bietul om deasupra vremilor“.

Nu numai din perspectiva omului religios ființa umană s-ar zice că este de plîns, pentru faptul că a

căzut la atît de mare cinste încît să-și stăpînească viața proprie și lumea, dar nici gîndirea atee, filosofică ori științifică, nu spune cîteodată altceva. Iar cîte un gînditor ca Heidegger declară deschis despre timpul nostru că este unul al puținătății, al carenței, al indigenței : „Zeit der Dürftigkeit“.

Acestui timp al puținătății, însă, i s-ar putea da alt nume sau alt înțeles, și atunci ar ieși de sub osîndă, ba chiar și-ar putea arăta fața pozitivă. El este, poate, un timp al întrebării, *timpul interogativității*. Omul nu s-a întrebat întotdeauna : a primit de obicei răspunsuri, fie de jos, de la fire, fie de undeva prea de sus ; sau a crezut că primește astfel de răspunsuri. Cîtă vreme timpul său omenesc era împletit cu timpul real, acesta venea să aducă, în ultimă instanță, răspunsuri definitive. Întrebări nu-și pune ființa umană decît în șinul timpului rostitor ; iar dacă în istoriile prinse în timpul mitic omul și-a pus întrebări (ce este și devine pe lume ? cum ar putea el însuși să se ridice la altă devenire și ființă ?), întrebările acelea s-au împăcat și ele cu răspunsurile timpului real, ca la Greci. Timpul logic în schimb, ca altă formă de timp, una a punerii în rost controlat, s-a deslipit de timpul real și a devenit o unealtă a omului. Iar marea noutate de după Hegel, și oarecum împotriva lui, este că timpul logic („dialectic“) *nu* se acoperă cu cel real. Dar dacă este așa, atunci el aduce deschidere, respectiv așează pe om în orizontul întrebării.

De altfel și pe o altă linie trebuia să se ajungă la un Timp al întrebării : anume prin însăși adîncirea în temporalitatea pe care a adus-o istorismul, respectiv conștiința istorică a omului, de dată atît de recentă. Pe un om al prezentului, care era un om al timpului real, istorismul a venit să-l scoată din prezent, trimițîndu-l la o formă de neființă, la trecut. Ieșit astfel din prezent, prin viziunea nouă

a istoriei, omul întîlnea neființa. Dar sînt două feluri de neființă, cu mișcări diferite (trecutul se depărtează spre neființă, pe cînd o altă formă de neființă, ce stă să vină, a „venitorului“, se apropie de noi), și ele au structuri diferite. Neființa trecută nu numai că e lipsită de actualitate dar a pierdut și orice virtualitate, ridicîndu-se la esență înghețată ; cea viitoare în schimb, este doar virtualitate. Iar așa fiind, ea dă deschidere unei istorii conștiente de sine.

Totul duce așadar la deschidere și întrebare, într-o lume în care principala dimensiune a timpului este viitorul. Sîntem în ceasul întrebării. Niciodată omul nu s-a întrebat atît de mult despre lume și sine. Filosofia trebuie atunci să reînceapă de la tema întrebării ; sau de la această stranie întrebare neîntrebată care este „a fi întru“.*

* Pagini întregi din „Timpul devenirii stimulate“, ca și din „Cumînțenia pămîntului“ ce urmează, au apărut în revista *Steaua* între 1972-75.

A TREIA INTRODUCERE

Cumințenia Pământului

CĂTRE ANUL 2000, SCRIA PAUL MORAND PRIN anii douăzeci, „operele lui Brâncuși vor împodobi piețele lumii întregi“. S-ar putea să nu se întâmple chiar așa cum imagina scriitorul francez, dar ar fi extrem de recomandabil ca una cel puțin din operele sculptorului să figureze în toate piețele lumii : „Cumințenia pământului“.

Într-adevăr, nu se știe dacă la un moment dat nu va veni în inspecție pe pământ vreun intendent cosmic, însărcinat cu supravegherea părții acesteia mai secundare a galaxiei noastre, care să ne întrebe : „Sînteți cuminți ? Este cumințe Pământul ? Sau să trimitem din cosmos o cometă ca să măture viața de pe el ?“

Ne putem închipui că în clipa aceea unii oameni politici de pe Terra se vor grăbi să se ascundă, cîțiva mari fizicieni vor lăsa capul în jos și, în lipsa cuiva care să spună deschis dacă pământul este cumințe ori nu, s-ar putea ivi un copil, ca în basmul lui Andersen, care să fi silabisit pe soclul statuii titlul ei și care să răspundă arătînd-o : „Dar sîntem cuminți. Iată Cumințenia Pământului“. Atunci intendentul cosmic s-ar uita la ea — și ar fi sortiți ca pămîntenii să scape cu viață, în măsura în care acela ar înțelege, cît de cît, ce vrea să exprime sculptura.

Și totuși ceva enigmatic stăruie în ea, chiar pentru pămîntenii care au contemplat-o. Un poet român, nu mai neînsemnat decît Arghezi, a îndrăznit s-o compare cu Sfinxul, declarînd că „nu e întrecută decît în proporții și durată de portretul fratelui mai bătrîn, Sfinxul.“ Dar un medic, tot român, a decre-

tat că este vorba de „o idioată mongoloidă“ — în ironie denumită de către sculptor „Cumințenia pământului“ — afirmație pe care omul de știință a încercat onest să o dovedească, fotografiînd o debilă senilă din regiuna de obîrșie a sculptorului, în exact poziția femeii din statuie. Între aceste două caracterizări se înscrie orice interpretare a Cumințeniei Pământului, probabil și cea a eventualului străin din cosmos.

Să pornim atunci de la idioata mongoloidă. Eminentul medic care a pus un diagnostic atît de precis pare a nu fi observat un lucru : că femeia reprezentată în statuie este idioată doar pe jumătate, respectiv în jumătatea stîngă. În partea dreaptă, ea reprezintă cîteva sigure indicii de redresare din idioție, chiar de rafinare. Există într-adevăr în statuie o subtilă disimetrie, pe care nu numai spectatorul ei obișnuit nu o înregistrează, dar nici unii dintre criticii de artă n-o relevă. Cum să reproșezi unui antropolog și medic că n-a surprins-o ?

Totuși, iată, printre elementele ce creează disimetria, două sau trei sînt izbitoare și ar putea fi înregistrate chiar într-o reproducere fotografică. În primul rînd capul femeii are normal în partea stîngă o ureche ; în partea dreaptă nu are. Așa i-a plăcut lui Brâncuși să sculpteze femeia, fără urcehea dreaptă. Pe urmă, în partea stîngă se vede bine cum părul, această superioară expresie a animalității, este viguros implantat, linia de la care începe să crească fiind clar trasată. În partea dreaptă, în schimb, totul e „lisse“ : obrazul se prelungește în sus, peste locul gol al urechii, și trecerea lui în păr se face pe nesimțite, fără nici o linie de demarcație, ca și cum părul s-ar fi afinat și el. În sfîrșit, ca un al treilea indiciu de disimetrie — aparent în orice reproducere frontală a statuii — sînul drept nu mai e lăsat să cadă, cu animalitatea lui laxă, ci este reținut cu

mîna stîngă, de parcă aci, în partea dreaptă, maternitatea femelei ar sta să se curme.

Iar acum vin elementele care nu se pot vedea limpede în reproducere, dar care, deși abia sugerate, sînt precise și ele. Ușoara înclinare spre dreapta a capului încă s-ar putea surprinde și în fotografie, dar faptul că gușa e puțin mai marcată în stînga (cumpănînd oarecum aplecarea capului spre dreapta), ar putea fi socotit de privitor o simplă umbră a fotografiei. Și totuși așa este : mica idioată are efectiv semnul clinic al idiotiei, cum vrea medicul, cel de a fi gușată. Numai că e gușată doar în jumătatea stîngă. Pe de altă parte, față de nara dreaptă, care e mai bine marcată în jos, nara stîngă e puțin mai ridicată, ca și cum ar aparține unei fețe mai teșite, mai primitive. Dar ceea ce cu siguranță nu se vede în reproducere este faptul că pupila ochiului drept e imperceptibil mai mică decît a celui stîng, dar mai plină, ochiul dînd impresia unei vederi mai pătrunzătoare decît a celui alt. Iar o culme a disimetriei o aduce, în ultima instanță, nu ceva natural, ci o notă accidentală : în colțul ochiului stîng, pe frunte, apare un intrînd ca de lovitură, cu o ușoară tumefiere pe margine, de parcă efectiv am avea în față o ființă a naturii, cu pățaniile ei.

Ce trebuie să credem despre disimetria aceasta ? Ea nu poate fi întîmplătoare și negîndită, la un sculptor ca Brîncuși, care-ți cere să admiți, de pildă, dintr-un simplu indiciu de ordinul celor menționate, că este vorba de Prometeu, în cazul unei simple teste ovale. Elementele deosebitoare sînt clare, chiar dacă n-ar fi acceptate ca introduse cu intenție de artist toate. Pe de altă parte este la fel de clar că diferențele sînt absolut toate de natură să înnobileze jumătatea dreaptă față de cea stîngă. Să nu fie un sens aici ?

Există, pare-se, fiziognomiști care cred că pot citi caracterul omului din disimetria feței. Ei susțin că

orice chip uman are efectiv o disimetrie ; că jumătatea stîngă a chipului exprimă partea feminină, cea dreaptă masculinul, și că ele reprezintă o bogăție de nuanțe, îngăduind caracterizarea omului respectiv. Să lăsăm pe fiziognomiști exercițiului lor, dar să păstrăm o clipă procedeul lor de a înfrînge simetria, căci în definitiv orice fel de a vedea Multiplul în Unu este o binefacere a spiritului. Nu s-ar putea oare deosebi, în chipul aparent unitar al statuii lui Brîncuși, o jumătate a naturii și una a reflexiunii, a umanului, a culturii ?

Totul așadar în partea stîngă ar putea fi natură brută și primitivism ; totul în schimb se civilizează și umanizează în partea dreaptă. Părul este, în stînga, cel al unei ființe dintr-un trib african, în dreapta cel al unei pariziene ; ochiul stîng, cu petele lui de pe pupilă, abia întrezărește, exact cît trebuie brutei, pe cînd celălalt e perfect uman ; absența urechii pe partea dreaptă desprinde parcă de zvonurile lumii și sugerează un sens de interioritate al ființei aceleia, gușa se corectează în dreapta, și dacă femeia își reține cu mîna stîngă sînul drept este poate că vrea să-l ascundă. Fruntea are în partea stîngă urma unei lovituri cu piatra ; sau poate mica idioată s-a ciocnit în stînga cu capul de o stîncă.

Este o stranie devenire în ființa aceasta, dacă te uiți mai bine la ea, o devenire pe care artistul a înscris-o acolo subtil, fără să aducă nici o deformare și nici un dezechilibru în identitatea ei umană. Nu numai că denivelarea dintre părți, aproape contrastul lor, nu aduce fisuri în identitatea ființei sculptate, dar identitatea ei este atît de bine asigurată încît de la ea se pot revendica o sumedenie de tipuri umane și idoli, ca de la o făptură arhetipală. Ea seamănă — s-a spus chiar din 1910, cînd a fost întîi expusă la București — cu zeitățile prememfitice din Egipt, cu figurile asirine, cu unele chipuri din lumea indică, cu anticele figuri mike-

niene sau cu cele din aria thracică, așa cum mai recent s-a spus că amintește de idolii din Cyclade, de Venus din Lespugue, de unele chipuri din arta precolumbiană și neagră, de arta oceanică a lui Gauguin și din nou de arta thracică, atunci când s-a găsit la Hamangia, în Dobrogea, așa-zisul „Gînditor“ de acum 3000 de ani.

Dintr-o răsuflare imaginea Cumințeniei acoperă tot globul. Este universală *cel puțin* pentru pămînteni, și ar fi greu de crezut că ea obține un asemenea statut prin aceea că e subnormală. În orice caz, o imagine fără contur uman definit n-ar putea aminti de atîtea alte chipuri.

Și totuși, în ciuda identității ei sigure, este imaginea unei deveniri. Ceva se ridică aici spre omenească; ceva se *deplasează* din stupiditatea animală spre cumințenia umană. Să spunem și: spre înțelepciune?

Este momentul să amintim că titlul românesc pe care l-a dat Brîncuși nu vrea să spună „înțelepciune”; cel puțin nu dintr-o dată. Ionel Jianu a precizat în monografia sa (Paris, Arted 1963, pag. 39) despre cuvîntul folosit de artist că are „mai multe accepții în limba română: în afara celei de înțelepciune, el semnifică și un caracter pașnic, calm, lent și reflectat, care nu este supus nici unei minii”. În acest sens cuvîntul românesc corespunde mai mult lui *sophrosyne* (temperanță, prudență) din limba greacă, decît *sophia* (înțelepciune, iscusință). Ca adjectiv are exact forma latină „cum mente”, cu minte. Atîta tot spune cumințenia: a fi cu minte, cu stăpînire de sine, cu bună așezare. Dar ca și sculptura însăși, cuvîntul folosit drept titlu nu exclude gîndul înțelepciunii, ba chiar deschide către el, pînă și etimologic, cu acea rădăcină „men” de la mens, ce reapare în Minerva, în memini—îmi amintesc, sau în moneo=pun pe altul să-și amintească, sfătuiesc, avertizez. Și nu ducea corespondentul grec al cumin-

teniei, *sophrosyne*, la o adevărată anchetă asupra înțelepciunii, cu dialogul „Charmides”?

Sculptura lui Brîncuși poate apărea astăzi drept expresie a înțelepciunii *cel puțin* în sensul avertismentului pe care-l dă ea omului *sophiei*, omului iscusinței, care a convertit totul în abilitate tehnică. Dar de la început întruchiparea sculptorului exprima un fel de înțelepciune, dacă ne gîndim că printre sensurile pe care le dă tînărul Charmides pentru înțelepciune este și cel de a fi „o anumită formă de liniște” ceea ce nu poate fi refuzat Cumințeniei Pămîntului. Este și ea „*sophon*”, în felul ei.

În fapt ea este cuminte și chiar înțeleaptă, pentru că nu are nimic diabolic în ea. Fuga de dracul, acesta este începutul înțelepciunii, s-ar putea spune. Cumințenia lui Brîncuși nu are absolut nici o înrudire cu acela. Făptura poate fi enigmatică, dar nu e echivocă în nici o privință. Ca atare ea nu putea să fie nici inteligentă, nici frumoasă, nici activă.

O ființă categoric *inteligentă*, de pildă, nu ar putea fi Cumințenia Pămîntului, în măsura în care inteligentă are ceva echivoc în ea: cunoaște și răul, cu vorba lui Platon din „Hippias minor”. Întruchiparea din sculptură este însă străină de inteligentă și în orice caz e departe de a avea aceeași inteligentă liberă, pe care ar fi trebuit s-o scoată în relief un chip sculptat, ce nu poate reda inteligentă în elementul ei, cuvîntul. Dar de la inteligentă liberă pînă la diavol nu mai e decît un pas.

La fel Cumințenia Pămîntului n-ar putea fi de-a dreptul *frumoasă*. De la „căderea biblică” înapoi, frumusețea feminină are, la fel, ceva echivoc în ea. Nu ne putem împiedica s-o simțim, deși vedem în ea prototipul speciei, iar Brîncuși închipuie o Evă frumoasă *mai presus* de un Adam care trebuie să trudească. Nu mai putem primi în „echitatea” lui, cum spunea tot artistul, mesajul frumuseții feminine, care în orice caz nu ne este neutră. Dar nici o aluzie de

frumusețe nu face să tresară trupul femeii sculptate aici.

Iar deopotrivă nu apare nici vreun indiciu de acțiune imediată și faptă, în ființa aceasta ghemuită și cu talpa picioarelor bine lipită de pământ. Acțiunea este și ea echivocă. Îi simți riscurile în „Gînditorul” lui Rodin, și este o întrebare dacă nu cumva Cuminenția a fost concepută ca o replică la acela, mai degrabă decît la „Vîrsta de bronz” cum s-a sugerat. Concentrarea din „Gînditor” este în netă opoziție cu destinderea din „Cuminenție”, pe care diavolul, cu oricîte subtilități, n-ar putea-o ispiti să întreprindă ceva.

Poate faptul că nu are nici o urmă de diabolic în ea, laolaltă cu cel de a nu avea nici un fel de monstruoziitate, face din Cuminenție o imagine atît de universală. În liniștea ei, ea este o înțelepciune la nivelul pămîntului. La această treaptă, unde nu încap inteligență, frumusețe și acțiune, nu apar nici : stupiditatea, slăbiciunea și infirmitatea. Statuia nu trădează nici un stigmat al răului. E situată pe linia precisă dintre frumos și urît, bun și rău, normal și monstruos, ca un prunc ce n-are încă un chip și un nume. Ceva ar putea, atunci, să se nască din pîndul acesta al pămîntului.

Și parcă efectiv stă să apară sau să reapară ceva. Făptura e adunată asupra ei însăși, dar nu și încovoiată. Linia spatelui ei este perfect dreaptă. În animalitatea ființei, rectitudinea vine să aducă o formă de trezie, aproape de inteligență viitoare ; trunchiul perfect vertical dă parcă ființei o putință de frumusețe, oricît ar lipsi orice aluzie la ea ; iar întrucît făptura e strînsă dar nu și încovoiată, o vagă posibilitate de faptă este totuși prezentă în ea. Aici e o ființă vie, nu o renunțare.

Unei asemenea Cuminenții și înțelepciuni la nivelul cel mai de jos al omenescului, Brâncuși i-a dat un titlu pe care nu l-a luat direct din folclorul

românesc, așa cum va lua pe cel de „Măiastra” pentru pasărea sa. În mitologia populară a țării sale există : frumoasa pămîntului, greul pămîntului, ușurelul lui, fiul cîmpului, urîțenia pămîntului, urechea pămîntului, dar nu și cuminenția pămîntului. Dacă însă nu a luat titlul direct din folclor, Brâncuși purta folclorul îndeajuns cu el spre a reflecta ceva din cuminenția țărănească a lumii de care, în 1907, abia se desprinsese.

Și totuși în același timp el începe să reflecte, poate sub zguduirea Parisului, universalul. Un straniu gînd în universal trece acum prin el, cînd are în față-i blocul de calcar crinoidal din catacombele pariziene, pe care-l va transforma în Cuminenția Pămîntului. Poate îi vine în minte, în Parisul tuturor libertăților și îndrăzelilor, că pămîntul însuși se smintește cîteodată, ieșindu-și din țîțini. Poate că a spus „Cuminenția Pămîntului” spre a exorciza pămîntul.

Celelalte trei elemente ale lumii nu au nevoie să fie îmblînzite și nu se spune „cuminenție” a aerului sau a apei. Focul este înțelepciunea însăși, ca la Heraclit, prin el toate redevenind una. Aerul este destîns și indiferent, abia apa începe să fie elementul dezinvolturii vegetale și animale. Dar numai pămîntul poate da acces liber visului naturii și pînă la urmă al naturii umane : devenirea într-o ființă.

De aceea ar fi bine ca pe toate pietile lumii să figureze „Cuminenția pămîntului”.

SUMARUL

Cuvînt înainte 5

Intîia Introducere

Cap. I — Certitudinile filosofiei față de incertitudinile științei 8

Cap. II — Structura oricărui sistem filosofic 22

Cap. III — Devenirea istorică, izvor al filosofiei 54

Cap. IV — Despre cele două deveniri 70

A doua Introducere

Timpul devenirii stimulate 92

Timp real și timp rostitor 92

Despre natura timpului rostitor 98

Structura timpului rostitor 103

Timpul încorporat în mașină 108

Despre timpurile omului 112

Rotitor și rostitor, în om 117

Despre om ca ființă rostitoare 122

Rotitor și rostitor, în istorie 128

Despre istorie ca deschidere 134

A treia Introducere

Cumințenia Pămîntului 142

Lector : SANDA ANGHELESCU
Tehnoredactor : VICTOR MAŞEK

*

Bun de tipar 16.04.1984
Coli tipar 9,5

*

Tiparul executat sub comanda 5004/984 la
INTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ BACĂU
Strada Mioriţei nr. 27



Lucrarea este tipărită pe hîrtie fabricată la
C.C.H. Călăraşi



editura univers

L. 130.000